UNAM
840834
BIBLIOTECA CENTRAL

David Hernández de la Fuente

Alianza editorial

Oráculos griegos

Oráculos griegos

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL
PROV ADBMF
FACT 27503
FECHA 27-8-20
PRECIO
F2

840834

David Hernández de la Fuente

Oráculos griegos

Alianza editorial
El libro de bolsillo

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL
CLASIF. DF125
H47
2019
MATRIZ 2165927
ADQ. 840834

Primera edición: 2008
Segunda edición: 2019

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: John Collier. *Sacerdotisa de Delfos* (detalle). Art Gallery of South Australia, Adelaide, Australia.
© ACI / Bridgeman
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© David Hernández de la Fuente, 2008
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2008, 2019
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9181-393-4
Depósito legal: M. 291-2019
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

840834

Índice

11 Prólogo: Los oráculos griegos y el hombre de hoy

Primera parte: Origen y formas de la adivinación en la Antigüedad

25 1. El arte de Apolo: los orígenes de la adivinación
58 2. El don de Casandra: la adivinación inspirada
72 3. El don de Héleno: la adivinación interpretada

Segunda parte: Funciones de los oráculos griegos

91 4. La adivinación como ideología: mito, literatura y pensamiento
118 5. La adivinación y la religión: rito e identidad cultural
151 6. La adivinación en la sociedad y la política

Tercera parte: Oráculos del mundo griego

199 7. La voz de Apolo: Delfos, Delos, Dídima, Claros
228 8. La voz de Zeus: Dodona y Siwa
246 9. Viajes y curaciones oníricas: de Lebadea a Epidauro

268 Epílogo: El crepúsculo de los oráculos

278 Bibliografía

287 Índice analítico

El término destinado a todas las cosas
lo conoces Tú y todos sus caminos:
cuántas hojas de la tierra en primavera brotan y cuánta
arena, en la mar y los ríos,
al batir de las olas y el viento se amontona. Lo por venir, y de dónde
ha de llegar, bien lo sabes Tú ver.

Píndaro, *Pítica* IX 44-49.

Prólogo

Los oráculos griegos y el hombre de hoy

Cuando en 1842 el escritor inglés Thomas De Quincey abordó el tema de los oráculos griegos se encontró con un dilema extraordinario. Cómo escribir un ensayo acerca de un asunto que, según se trataba con más profusión en la literatura especializada, aparecía más evanescente y misterioso, entre el secretismo pagano, los testimonios nebulosos de la Antigüedad y los prejuicios de sus transmisores cristianos, multiplicados a su vez por los de los estudiosos modernos. A medida que profundizaba en ello, resultaba evidente que no se trataba tanto de estudiar lo que puede saberse con mayor o menor certeza sobre la adivinación antigua para la historia de las religiones, sino más bien de una indagación concerniente a la propia naturaleza humana.

En efecto, la ambigüedad entre la creencia ciega y el cuestionamiento escéptico de lo sagrado, ya desde los antiguos pensadores como Jenófanes o Demócrito, es parte central de la fascinante historia de los oráculos y, cómo no, de la propia historia de la humanidad. De Quincey quiso poner de manifiesto que el tema de los oráculos paganos no era sólo asunto de anticuario, sino que evidenciaba como pocos otros los prejuicios de los estudiosos y el peso de las convenciones sociales de su propia época. Y, aún hoy, en la distancia relativa que media entre los antiguos y nosotros, puede ser objeto de reflexión en un libro como el que aquí se presenta.

Es curioso constatar cómo el hombre, animal racional y político, ha dado crédito a todo tipo de presagios y profecías sobre su futuro personal o colectivo desde la Antigüedad clásica hasta nuestros tiempos. La creencia en las señales del futuro y en la facultad de algunas personas o medios para adivinarlas e interpretarlas parece un aspecto profundamente arraigado en la naturaleza humana y relacionado con los consensos básicos de la convivencia social y política y con la relación entre el hombre y lo divino. Dentro de la gran variedad de cuestiones que se plantean al emprender un ensayo sobre los oráculos de la antigua Grecia, procede antes que nada esbozar los puntos preliminares sobre el tema: el concepto de adivinación, sus orígenes y fuentes, sus funciones y características y, por último, su tipología. A ello se dedicarán estas líneas a modo de introducción de un estudio que se centrará, sobre todo, en la Grecia arcaica y clásica.

En la Antigüedad, la adivinación era una fuente de saber religioso que permitía conocer el futuro, pero también, en cierto modo, obrar de la mejor manera con respecto a ese posible porvenir, conjurando las fuerzas divinas. Sólo

hay que reparar en la abundante presencia de oráculos en la mitología y en los ciclos épicos de la literatura antigua, así como en su papel fundamental en la tragedia griega y en el resto de la literatura clásica –desde la poesía a la historia o la filosofía–, para tener una primera idea de la importancia de la adivinación en el mundo griego. Delfos, el principal santuario mántico de la antigua Grecia, era a la vez un símbolo cultural de todos los griegos, independientemente de sus ciudades o rivalidades, y un lugar de obligada peregrinación para consultar su oráculo y asistir a los diversos festivales religiosos, artísticos y deportivos que allí se celebraban: situado en el centro del mundo, en el *omphalós* u ombligo de la tierra, el templo de Apolo, donde su sacerdotisa, la Pitia o pitonisa, emitía sus vaticinios en trance, representaba la esencia de la identidad panhelénica.

Para los griegos, la auténtica adivinación o *mantiké techne* se relacionaba con la *manía*, la locura sagrada que infunde el dios al profeta para transmitir en trance sus visiones. El arte de adivinar procedía así, principalmente, de la inspiración de Apolo, pero había otras formas de conocer la voluntad de los dioses, basadas en la observación de señales, astros, prodigios. Era ésta una antigua distinción que, a nuestro propósito, encarnarán dos personajes míticos, Casandra y Héleno, hijos del rey troyano Príamo, que practicaban, respectivamente, cada tipo de adivinación.

Mito, leyenda e historia confieren a los oráculos un lugar preeminente en la cultura antigua. La voz de los dioses tenía una presencia cotidiana entre los griegos gracias a la adivinación: la religión griega, carente de dogmas o libros sagrados, miraba a Delfos y a los otros oráculos como la más alta autoridad religiosa, de consulta preceptiva para ciudades y particulares a la hora de resolver cualquier tema problemático que superase los límites del conocimiento humano. En definitiva, se trataba de una forma de comunicarse con el más allá, una suerte de mediación ante dioses y potencias sobrenaturales para obtener el mejor trato en este mundo y en el otro. Y existía cierta ambivalencia negociadora, por otra parte muy humana, que se ve tanto en el mito como en los oráculos transmitidos, ya sean históricos o literarios.

Por ello los oráculos, en más de un sentido, se mueven en un terreno ambiguo. Los testimonios que se han transmitido en las fuentes literarias con preguntas y respuestas oraculares se sitúan entre la historicidad y la ficción, como, por ejemplo, los numerosos oráculos que refiere Heródoto, entre otros autores antiguos. La intención literaria, ejemplarizante o propagandística de estos testimonios los hace poco fiables para el historiador de las religiones, aunque enormemente atractivos para el lector. Otros casos nos acercan más a la historia, como las inscripciones que se conservan sobre piedra, a cargo de una ciudad o un particular, para recuerdo de la profecía o en agradecimiento a la divinidad, o las numerosas fuentes literarias o arqueológicas con preguntas al dios, listados de consultantes, etc. Se podría hablar por tanto de oráculos históricos, transmitidos por contemporáneos, y pseudohistóricos, cuando son compilados por un autor posterior que les atribuye autenticidad, frente a los oráculos legendarios, que pertenecen al ámbito de los mitos, y los puramente ficticios, compuestos por motivos literarios, entre

ellos muchos creados como adorno o como moraleja de una narración.

Pero también era ambivalente la actitud con que se acercaban los antiguos a sus oráculos, tratando de obtener los mejores vaticinios del dios en una empresa pública o privada mediante la formulación más apropiada y cuidadosa de las preguntas. A esto se añade que la tradición atribuía a las respuestas del oráculo una proverbial ambigüedad en la expresión de las respuestas, con metáforas y enigmas en cuya interpretación se encontraba muchas veces la clave del éxito o fracaso de la cuestión. De la correcta interpretación del acertijo de Apolo, por ejemplo, podía depender no sólo que Edipo se alejara de sus auténticos padres, sino también la supervivencia de Atenas contra los persas, salvada por la famosa «muralla de madera» de Salamina, que resultó ser una enigmática referencia a la flota ateniense. Como bien decía el presocrático Heráclito, «el dios cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni oculta, sino da señales».

La adivinación tenía un doble carácter público y privado. Por un lado, los gobernantes consultaban a oráculos y adivinos antes de cualquier tipo de proyecto o acción, para ver si contaban con el apoyo de los dioses. De otra forma, podían ser acusados de impiedad o culpados si la empresa fracasaba. Toda cuestión especialmente polémica o peligrosa –como lo es, por excelencia, la guerra– quedaba así en la esfera de lo divino, que aglutinaba las voluntades humanas. Pero, por otro lado, los ciudadanos preguntaban al dios por sus preocupaciones cotidianas, el éxito de sus negocios, si debían casarse, si tendrían hijos, etc. Así, pese a la amplia variedad de asuntos sobre los que versaban las consultas, se pueden dividir en tres campos a grandes rasgos: las decisiones religiosas o políticas, los consejos para la vida del día a día –*res divinae* y *res publicae*, junto a *res domesticae et profanae*, como las clasificaba Fontenrose (1978)– y, en tercer lugar, los asuntos de la salud, una constante en las preocupaciones humanas desde siempre. Ciertamente se puede constatar que las preguntas a los oráculos de los antiguos no difieren mucho de las que hoy siguen tocando de cerca al ser humano.

Ya fuera en los santuarios oraculares, los lugares donde se entraba en contacto con lo sobrenatural –no sólo dioses, sino también héroes o muertos– para saber qué había de ocurrir, o ya fuera mediante adivinos, fijos o ambulantes, de diversos procedimientos proféticos, la mántica era una institución social sumamente regulada y con un papel fundamental en aquel mundo antiguo que reconocemos como brillante origen del nuestro: la Grecia clásica. En cuanto a los primeros, los oráculos eran lugares liminales entre nuestro mundo y el más allá que se encontraban por lo general junto al agua, elemento de mediación por excelencia, ya fueran fuentes como Castalia o lagos como el Averno. También se localizaban junto a las tumbas de los héroes, en las inmediaciones de cuevas, cavernas y agujeros en la tierra, que comunicaban con el reino subterráneo e implicaban un descenso a los infiernos, como se ve en la célebre consulta de Ulises con los muertos que describe Homero en la *Odisea*. Por otro lado, había ciertos profesionales de la adivinación, de actuación independiente y mayor o menor movilidad geográfica o política: los adivinos fijos, con puesto oficial en las ciudades, guardaban las

colecciones de vaticinios e interpretaban diversos prodigios y señales en interés del Estado. Los profetas errantes, con fama y prestigio místico para todo tipo de consultas, marchaban de ciudad en ciudad en la Grecia arcaica, como es el caso del cretense Epiménides. El saber de estos adivinos y profetas, legendario y anterior al establecimiento de los oráculos en santuarios, estaba basado en la inspiración divina o en diversas técnicas como la observación del cielo y de las aves, el sacrificio de un animal y el examen de sus vísceras, o el azar de los dados y combinaciones.

Pero consultar la opinión de los dioses suponía acercarse peligrosamente a los poderes del más allá. Y como toda comunicación formal con instancias superiores, su codificación estaba enormemente ritualizada y requería un sacrificio previo, como pago y ofrenda propiciatoria, así como una purificación del consultante, literal o litúrgica. Muchos de estos preparativos para la comunicación adivinatoria, e incluso el proceso de consulta en sí, se configuran antropológicamente como ritos de paso o iniciaciones vinculadas con la religión antigua. El procedimiento para formular la pregunta a un dios, un héroe o un personaje del más allá representa las más de las veces un viaje del consultante: ya sea un desplazamiento largo y costoso al lugar del oráculo, por ejemplo, el oráculo de Apolo en Delfos, el de Zeus en Dodona o el de Amón en el oasis de Siwa, ya sea un viaje onírico o simbólico al mundo de los muertos, como sucedía en el santuario de Trofonio en Lebadea o en los oráculos de necromancia.

Así, durante más de un milenio –el tiempo que media entre los primeros testimonios literarios de los oráculos en Homero hasta su progresiva erradicación por los emperadores cristianos en los siglos IV y V de nuestra era– la adivinación proliferó en el mundo antiguo, tanto griego como romano, y contó con una clientela estable y fiel. En la Grecia arcaica y clásica, la época en que se centra este libro, el desarrollo de la mántica y de sus funciones –en los múltiples santuarios que existieron– alcanzó todos los estratos de la sociedad e influyó sobremanera en un mundo fragmentado y en constante tensión política y religiosa entre ciudades y grupos sociales. La caída de la polis cambió el panorama y desde la época helenística en adelante, sobre todo bajo el Imperio romano, los oráculos entraron en crisis: la adivinación pública quedó como monopolio estatal y la privada en manos cada vez más de profetas ambulantes del azar.

En definitiva, la adivinación fue en la época que nos ocupa un fenómeno religioso, social y político de larga trayectoria sin el cual no se puede entender el complejo mundo griego. La democracia ateniense, a diferencia de las modernas democracias de hoy, no podría explicarse sin el recurso a los *manteis*, sacerdotes oficiales encargados de preguntar a los dioses si las decisiones políticas eran las adecuadas, como refieren los antiguos historiadores. Algo semejante pasará también en la Roma republicana, en la que el Senado ordenaba consultar los libros sibilinos en ocasiones de trascendencia y nada se llevaba a cabo sin tener en cuenta los pertinentes auspicios y augurios. La opinión de los dioses era, por tanto, vinculante para la política clásica, incluso en los regímenes participativos que han devenido modélicos en la posteridad. Y a ello no era ajeno ni siquiera el filósofo

Platón, quien, en su constitución de la ciudad ideal de las *Leyes*, establece ciertas consultas obligadas al oráculo de Delfos.

De tal manera, un libro sobre los oráculos y adivinos de la Grecia clásica puede decirnos mucho acerca del hombre antiguo y de su tiempo, pero sin duda también ilustrará otros aspectos que han permanecido en épocas posteriores hasta llegar al hombre de hoy. Como ocurre con todo estudio sobre religión, historia o mitología clásica, no ya sus conclusiones sino su propio desarrollo, supone profundizar en el conocimiento de la condición humana. En nuestros días los vaticinios son un tanto diferentes: siguen proliferando, como recuerda George Steiner en su ensayo *Nostalgia del absoluto*, los horóscopos y oráculos cotidianos, los intérpretes de sueños, la astrología o la quiromancia, tal vez un remedio de fácil consumo ante la falta de otros valores. A la vez, seguimos recibiendo sin cesar todo tipo de pronósticos y oráculos, aunque camuflados bajo denominaciones modernas, como meteorología, encuestas, estadísticas, demoscopia o mercadotecnia. Por ello, resulta un ejercicio sumamente útil volver una vez más la mirada hacia atrás, a la Antigüedad clásica, y acercarse al mundo de los oráculos griegos, mucho más cercano de lo que a primera vista cabría suponer.

He aquí el porqué de un libro como éste. En principio, parecía una tarea necesaria y pendiente en la bibliografía en lengua española confeccionar una introducción general a este tema para no especialistas, pero que sirviera también como reflexión y recopilación útil para el lector interesado y para el estudioso del mundo antiguo. Además, como causa profunda, este ensayo responde a la tradicional búsqueda de respuestas vitales en el diálogo con los textos y opiniones de los hombres antiguos que, desde la Grecia clásica, nos siguen hablando de temas imprescindibles hoy.

Diez años después de su primera edición, el libro se ha dado de nuevo a las prensas actualizado, corregido y ampliado o matizado en algunos lugares. Pero, en esencia, el conjunto conserva la unidad, la intención y las características con las que fue concebido y continúa siendo, a mi ver, una contribución necesaria.

Así, en las páginas siguientes se pretende ofrecer una aproximación general a la adivinación en el mundo antiguo, centrándose en su desarrollo en la Grecia de los siglos VIII-IV a. C., pero con algunos ejemplos posteriores de época helenística y romana; una introducción que pueda orientar hacia otras lecturas más concretas, ya sea de los textos clásicos aducidos como ejemplo, o de monografías especializadas sobre las diversas facetas de esta antigua y misteriosa disciplina. Todo ello sin ánimo exhaustivo ni erudito, sino más bien evocando el mundo de los oráculos en las fuentes antiguas, para que sean sus propios testimonios los que nos permitan acaso vislumbrar el interior del templo de Delfos y sus secretos tan bien guardados. Desde los orígenes, formas y procedimientos de adivinación en el mundo antiguo, que se tratan en la primera parte, hasta las funciones y funcionamiento de los diversos oráculos y su relación con la política, la religión, el arte y el pensamiento, de la segunda, este libro se propone compendiar lo que podemos saber acerca de este tema. Y ello se hará, además, recorriendo los principales oráculos del mundo griego, a los que se dedica la tercera parte, con la mirada libre de prejuicios que puedan oscurecer la comprensión de este fenómeno. Para ello, lo más idóneo será sin duda escuchar a menudo los testimonios de los antiguos, tal y como los transmite la literatura clásica, y no establecer comparaciones forzadas con nuestra época.

No hace mucho, uno de los más señalados expertos modernos en el oráculo de Delfos emprendía un estudio sobre la relación entre este santuario y la política de la Grecia antigua comparando, de forma provocadora, la democracia ateniense, en su consideración de lo sagrado, con el régimen de los talibanes en Afganistán. Es evidente que, a la hora de invitar al lector a estas páginas, siguen vigentes los mismos problemas y cuestiones con los que se enfrentó De Quincey hace más de siglo y medio.

Primera parte

Origen y formas de la adivinación en la Antigüedad

1. El arte de Apolo: los orígenes de la adivinación

En la mitología griega, Apolo, el dios del laurel, la lira y el arco, el sereno señor de Delos y Delfos, es el soberano del arte inspirada de la adivinación. El profético Apolo es bello y armónico, pero también terrible y vengativo. El primer canto de la *Ilíada* le atribuye la peste que azota el campamento de los aqueos, un castigo que procede, precisamente, de la deshonra que inflige Agamenón al sacerdote Crises, consagrado a Apolo. La primera obra de la tradición literaria occidental comienza con un adivino que pide amparo y venganza a su dios: «¡Paguen los dánaos mis lágrimas con tus flechas!» (Il. I 42). Apolo accede e, implacable, recorre las tiendas de los griegos sombrío y veloz –«semejante a la noche» (47), como dice Homero–, disparando su arco, que siembra la plaga. Ante el gran desastre y las piras de cadáveres, los griegos reunidos en torno a Troya se preguntan si es que hay un dios ofendido con ellos que les ha enviado tamaña calamidad y por qué causa. Aquiles reclama que se consulte «a un adivino, sacerdote o intérprete de sueños –también el sueño procede de Zeus– para que nos diga por qué se irritó tanto Apolo» (62-64). Y de nuevo nos encontramos con un adivino como protagonista, «Calcante, que conocía lo presente, lo porvenir y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilión gracias al arte adivinatoria que le diera Apolo» (69-71). El sacerdote anuncia la causa de la cólera del dios y con ello comienza, como es bien sabido, la querella entre Aquiles y Agamenón, y toda la gran epopeya homérica. Pero el arte de Apolo, la adivinación, despertará en los griegos desde antiguo una curiosa ambivalencia, entre la credulidad y la duda, que ya aparece en este primer episodio. Agamenón considera a Calcante un «adivino de males» (106), que toma partido contra él. La asamblea finalmente procede a aplacar a la divinidad mediante purificaciones, sacrificios y ofrendas.

Ya desde este prestigioso comienzo de la literatura, como puede verse, la adivinación es el canal de comunicación entre dioses y hombres, entre vivos y muertos, que permite indagar en lo desconocido y negociar con lo divino un destino mejor para el ser humano y sus comunidades políticas. La adivinación es un saber técnico, religioso y político de antiguas raíces y de una importancia absoluta en el mundo griego, como se evidencia en las fuentes históricas y en el arte y la literatura. Sus precedentes más inmediatos se encuentran en Egipto y el Creciente fértil, donde también era un medio de dirimir las disputas y los problemas políticos y personales que los hombres eran incapaces de resolver por sí mismos. El primer testimonio sobre la adivinación y su relación con la

política puede remontarse al siglo XV a. C., y es el oráculo del dios celeste Amón sobre los derechos de Hatsepsut al trono egipcio. Desde entonces hasta el advenimiento del cristianismo, los oráculos han marcado el desarrollo cultural y social del ser humano.

El oráculo, por ofrecer una definición amplia, es la respuesta más o menos misteriosa de un ser sobrenatural –sea dios, héroe o espíritu de un muerto– a una pregunta acerca del porvenir, que se ofrece a través de un intermediario humano en un lugar determinado y siguiendo un ritual preciso. En nuestra lengua, la palabra «oráculo» alude, así, a conceptos bien diferentes: desde la respuesta en sí hasta el lugar de consulta y contacto con lo sobrenatural, incluyendo además tanto al medio humano por el que se transmite como a la divinidad o espíritu que lo inspira. Se trata de una polisemia que es preciso explicar y delimitar recurriendo a las lenguas de la Antigüedad.

En griego antiguo, cada uno de estos conceptos era expresado por diversas palabras: *mantiké techne* (Sófocles, *Edipo rey* 709), o simplemente *mantiké* (Heródoto II 49) o *manteia* (*Himno homérico a Hermes* 533, Platón, *Apología*, 29a) se refiere a la capacidad sobrenatural de ofrecer respuestas inspiradas por el dios al adivino *(mantis)*, casi una figura mítica, ya sea en un trance semejante a la demencia *(manía)* o mediante procedimientos técnicos. Y es que la adivinación era para los griegos, además de un don de los dioses, una ciencia, arte o saber que se podía aprender (*episteme* o *techne mantiké*). La respuesta divina, en cambio, se suele designar con la palabra *chresmós*. Esta palabra está en la base de otras como *chresterion*, que alude al lugar sagrado del oráculo, *chresmographeion*, la dependencia donde la consulta y la respuesta quedaban registradas, y, con cierto matiz peyorativo, *chresmologos*, o «recopilador de oráculos», entre otras. Además, el oráculo, en cuanto expresa la voluntad del dios por palabras humanas, se considera «palabra hablada» *(phatis)* por el portavoz del dios, naturalmente, el *prophetés*. En ese sentido también, en latín, la palabra *oraculum* está relacionada con el verbo *orare*, 'hablar'. Históricamente, el profeta individual del mundo arcaico precede al oráculo, característico de la organización política en ciudades-estado de la Grecia antigua. Por su parte, el latín se refiere a la adivinación con la palabra *divinatio*, mientras que el trance profético se expresa con la palabra *furor*, que traduce el griego *manía*, aunque destaca Cicerón, autor del único tratado antiguo sobre la adivinación que se ha conservado, que mientras el mundo griego hace derivar la adivinación del delirio, el latino lo acerca al concepto de dios (*Sobre la adivinación* I 1). En latín, así, los adivinos son los *divini*, diferentes de los *harioli*, vocablo con connotaciones negativas, existiendo diversas palabras para designar cada disciplina mántica –el augurio, el auspicio, la aruspicina, etc.–, todas ellas con una importancia señalada en el desarrollo de la política y la historia grecorromana.

En la antigua Grecia, la mántica ocupaba un lugar muy destacado en la historia y la literatura, desde los orígenes, marcados por la figura de adivinos míticos, hasta la época clásica, cuando los oráculos –y especialmente el de Delfos– sustituyen a los profetas individuales. En Homero aparecen tanto adivinos como oráculos, conviviendo en un momento de transición entre el

mundo más arcaico de los profetas que acompañaban a los grandes señores de la Grecia prehomérica, y el éxito posterior de los oráculos, cuya actividad debió comenzar hacia el siglo VIII a. C. y habría de marcar la política y la historia de la polis griega.

Pero para comprender la adivinación en la Antigüedad clásica –la *mantiké* griega o, después, la *divinatio* latina– es necesario remitirse a los orígenes legendarios de ésta, situados en los mitos y leyendas que sirven de base a la religión y a la literatura griegas. Si ésta comenzaba con la venganza de un dios en torno a su adivino y la subsiguiente cólera de Aquiles, habrá que empezar necesariamente por aquellas figuras míticas que protegen y patrocinan esta disciplina, entre las que destaca en primer lugar un dios de nombre y semblanza bien conocidos: Febo Apolo, hijo de Zeus y Leto, hermano gemelo de Ártemis-Diana. Él y su padre Zeus, divinidad indoeuropea del firmamento, son los primeros dioses de la adivinación, dioses del cielo que todo lo ven y lo conocen, y que, por tanto, pueden responder a las preguntas de los mortales.

El oráculo de los cielos

Sobre el nacimiento de Apolo, el sol brillante, y su diosa hermana Ártemis, asimilada a su vez a la luna, se cuenta un mito que fundamenta los orígenes de la adivinación. Zeus sedujo a la titánide Leto y ésta, embarazada de los divinos gemelos, huyó de la cólera de Hera, celosa esposa de Zeus, buscando un sitio seguro para dar a luz. En la geografía mítica del mundo, sólo un lugar se atrevió a dar cobijo a la fugitiva, contraviniendo la voluntad de Hera: una isla pedregosa llamada Ortigia, que, después de la creación de la tierra, los montes y los mares, era el único pedazo de tierra que quedó sin un lugar fijo en el mundo y flotaba sobre las aguas, vagando libremente entre las islas griegas. Junto al único árbol de aquel islote, una palmera, se refugió Leto con la complicidad de Poseidón, dios de los mares, para esperar el parto durante nueve noches y nueve días. Y finalmente nacieron los gemelos, primero Ártemis y luego Apolo, momento en el que unos cisnes volaron siete veces alrededor de la isla. Era el séptimo día del mes *Bysios*, que fue consagrado a Apolo y es el día propicio para la adivinación. También el ave que anunció su nacimiento, el cisne, le fue dedicada. Como agradecimiento divino, la errabunda isla fijó su posición en el Mediterráneo, justo en el centro del mundo, y fue bautizada con un nuevo nombre que hiciera honor al luminoso dios allí nacido: Delos, 'la brillante'.

El nacimiento de Apolo, que es narrado con una gran fuerza evocadora en el *Himno Homérico a Apolo delio* (siglo VII a. C.), supone también el origen mítico de la facultad de mediación con los hombres, de la que es portavoz el dios. «La rocosa Delos, ceñida por el mar», como la llama el poeta anónimo del himno, fue uno de los primeros santuarios históricos de este dios identificados por la arqueología, desde al menos el siglo IX a. C. Delos, tras el primer establecimiento humano en la isla, en el III milenio a. C., y su desarrollo en época micénica, albergó un oráculo que habría de funcionar hasta época

romana. Cuenta el *Himno* que Leto, la madre del dios, hizo un trato con la pequeña isla:

> Si estás dispuesta a acoger a mi hijo Apolo y albergar su gran templo, nunca serás rica en rebaños, pastos o vegetación. Pero si recibes el templo de Apolo el flechador, todos los hombres ofrecerán sacrificios aquí y alimentarás a tus habitantes por medio de sus donaciones, pues tu suelo es pobre (51-60).

Delos accedió a condición de que Apolo jurase «construir allí en primer lugar un templo glorioso que sirviera de oráculo a los hombres». Los primeros festivales que congregaron a todos los griegos seguramente tuvieron lugar en esta isla, donde coros de muchachos y muchachas bailaban y entonaban cantos en honor de Apolo, y una vez al año peregrinaban jonios de toda la Grecia continental e insular y de las ciudades del otro lado del Helesponto para realizar sus ofrendas a Apolo y recibir los oráculos del dios en Delos, que, aun siendo una isla pobre en recursos, se convirtió en un centro comercial y cultural de primer orden. Así, Delos vio sobradamente cumplido el trato por parte de Apolo, que juró:

> sean siempre amadas por mí la lira y el curvado arco
> y yo revelaré a los hombres la voluntad inexorable de Zeus
> (131-132).

Después de su nacimiento en Delos, Apolo viajó en un carro tirado por cisnes por todo el mundo griego para establecer los diversos centros de su culto profético y sus coros de Musas en los montes de la Grecia continental, como el Parnaso, el Helicón y el propio Olimpo. Desde Asia Menor a Macedonia, en islas, ciudades y montes, Apolo fue fundando sus oráculos, de nombres prestigiosos: Claros, Dídima, Argos, Tebas, Abdera. Se dice que llegó tan lejos como el país de los Hiperbóreos, en el lejano norte de Europa. Pero el dios tenía destinado fundar finalmente un gran santuario panhelénico, donde su voz oracular se escucharía con más claridad, en otro emplazamiento que le disputaría el centro del universo a Delos. Y es que al parecer Zeus y Atenea discutieron una vez acerca de cuál era el punto medio de la tierra, que la diosa, tomando partido por su ciudad predilecta, quería situar en Atenas. Zeus recurrió a un procedimiento certero: dejó volar dos águilas, su ave consagrada, desde los dos confines opuestos del orbe. Las águilas fueron a cruzarse precisamente sobre una frondosa ladera en la Grecia continental: Delfos. Allí, según canta el *Himno homérico a Apolo pítico*, fundó el dios su gran santuario:

> En este lugar pretendo erigir un templo glorioso para que sirva de oráculo a los hombres que aquí ofrecerán perfectas hecatombes, tanto los que habitan en el opulento Peloponeso como el resto de los hombres de Europa y de las islas lavadas por el mar, que vendrán a preguntarme. Y yo les daré consejo infalible, contestándoles en mi rico templo (287-293).

El himno refiere que el dios se enfrentó en la montañosa Delfos a una enorme serpiente que guardaba un primigenio oráculo de la tierra y poseía el don de la profecía. El monstruo que daba los vaticinios, llamado en la tradición

Pitón o Delfine, pertenecía a un orden anterior al olímpico, el de Gea, la tierra, que describe el poeta beocio Hesíodo en su *Teogonía*. Así, la muerte de Pitón a manos de Apolo, como campeón de los olímpicos, puede encuadrarse en otros mitos de lucha del orden contra el caos, como la guerra de Zeus y los dioses contra los Titanes de Crono, contra los Gigantes o contra Tifón, un monstruo serpentino. Este enfrentamiento contrapone también el elemento celeste, u olímpico, al telúrico, más antiguo y primordial. Pitón, la serpiente adivinadora, era hija de la tierra, como todos los monstruos del antiguo orden, lo que subraya la importancia del elemento subterráneo en la configuración de los oráculos. La sobrecogedora visión de su emplazamiento, en un lugar único entre montes escarpados, sugiere la presencia de divinidades enfrentadas, de la tierra y del cielo. Y el oráculo que había en ese lugar, regentado por la serpiente terrígena, era prerrogativa de Gea, que fue, según un conocido verso de las *Euménides* de Esquilo, «la primera profetisa, la Tierra» (*ten protomantin Gaian*).

Apolo dio muerte a Pitón, según el mito fundacional del oráculo (*Himno homérico a Apolo pítico* 358 ss.) o recibió su poder por herencia, según la versión de Esquilo. En todo caso, bien como purificación ritual de su crimen o como agradecimiento, estableció unos juegos fúnebres en recuerdo de la serpiente, los Juegos Píticos, que, como los de Olimpia, reunían a los pueblos griegos y eran cantados por poetas como Píndaro. Siendo Apolo dios de la poesía, se entiende que estos juegos no fueran sólo deportivos, sino también literarios y artísticos. La sacerdotisa de Apolo en Delfos se llamó Pitia, honrando así la memoria de la serpiente profética, y formuló sus vaticinios en verso, mientras que la fuente Castalia, cuyas aguas estaban también consagradas a Apolo, fluía para las purificaciones y abluciones antes de la consulta oracular y, a la vez, para inducir a la poesía. La profecía, según se dice, era también inspirada por la fuente Casotis, que llegaba hasta el propio interior del templo. En Delfos se celebraba el triunfo de Apolo sobre Pitón cantando el peán, himno característico en honor del dios. Pero esta celebración alternaba con expiaciones por la muerte de la serpiente; se organizaba una procesión a través de la llamada vía pítica una vez cada nueve años al altar del dios en el valle de Tempe, en Tesalia, para rememorar la purificación por este crimen.

Varios son los símbolos de Apolo: entre ellos el misterioso trípode, que representa su arte adivinatoria en Delfos. Las armas del dios son el arco y las flechas, con los que desata las venganzas urdidas por los olímpicos contra los hombres: cualquier violencia divina que cae sobre los mortales como castigo por sus actos proviene de Apolo. Su planta consagrada es el laurel, *daphne* en griego, sobre el que se cuenta el célebre mito ovidiano de la metamorfosis, y que desempeñaba un papel central en sus ritos adivinatorios. Además, cada dios tenía atribuidos ciertos animales, que seguramente eran en principio venerados como divinidades. Las señales de estos animales, en los orígenes de la adivinación, eran también tomadas por expresión de la voluntad divina. En el caso de Apolo, sus animales, el lobo, la serpiente y el lagarto, relacionados estos últimos también con su hijo, el dios médico y profético Asclepio, tienen propiedades mánticas. Suyas son también ciertas aves, especialmente el cisne, el milano, el

buitre y la corneja. De hecho, la observación de su vuelo, bajo el signo de Apolo, era uno de los procedimientos antiguos para interpretar el futuro por parte de los arúspices, vigías del vuelo de las aves. Sin embargo, la adivinación propiamente apolínea es la directamente inspirada por los raptos proféticos del dios. Varias son las advocaciones de Apolo: Delio, Flechador, Licio (el del lobo), Loxias (el ambiguo), Esmínteo (el de la plaga)... Para Homero, en la *Ilíada*, Apolo es «señor de Pitón», es decir, del santuario de Delfos, que sin embargo compartía con otras divinidades tutelares. Se estableció su culto seguramente no más tarde del siglo VIII a. C., siendo de nuevo Homero el primer testimonio de su santuario: la «rocosa Pitón» (*Ilíada* IX 404-5).

Como en el caso de Delos, la arqueología, siguiendo la huella de los mitos, ha desvelado que Delfos era un santuario preolímpico del periodo micénico. En el lugar existió un antiguo culto de la diosa Tierra, tal vez la Gran Madre minoica y micénica, como han sugerido restos arqueológicos. El propio nombre del santuario puede estar relacionado con la raíz que significa 'útero' *(delphýs)*. No olvidemos que en Delfos estaba el *omphalós,* el 'ombligo' del mundo; y se veneraba, de hecho, una roca sagrada con tal nombre. Conque antes del advenimiento de Apolo, como refiere el mito, el oráculo y el culto los regía esta antigua divinidad madre y subterránea. La oración de la Pitia que abre la tragedia *Euménides*, de Esquilo, recuerda también los tiempos del culto antiguo: ahí invoca la sacerdotisa a varios dioses, significando que había más divinidades tutelares de la adivinación además de Apolo, entre ellas su hermano Dioniso. El coro de *Ifigenia entre* *los tauros* (1247 ss.), de Eurípides, evoca a su vez la lucha primordial entre la tierra, antigua rectora de los sueños y su interpretación, y el olímpico Apolo, como combate fundacional del oráculo.

Si bien Apolo, según el *Himno homérico* (214 ss.), conquistó el santuario y estableció allí su centro de culto más conocido, lo cierto es que nunca pudo monopolizar Delfos como su santuario exclusivo, sino que hubo de compartirlo con otras divinidades, que subrayan el carácter telúrico y antiquísimo del lugar. Según el mito, que fundamentaría más tarde la práctica y regulación del oráculo, el dios pasaba tres meses al año, los del invierno, alejado de Delfos, en el país de los Hiperbóreos, un intervalo durante el cual reinaba sobre el santuario Dioniso. De éste se decía incluso que estaba enterrado allí. En principio, el oráculo estaba abierto únicamente el día del aniversario del nacimiento de Apolo, pero en época histórica la consulta era posible cualquier séptimo día de mes, siempre que no fuera ese período del invierno. Delfos cobró, desde época arcaica, una honda significación religiosa, cultural e incluso económica para los griegos, como centro de peregrinación especialmente frecuentado (*Ilíada* IX 405).

En lo que se refiere a la faceta profética del tronante Zeus, padre de los dioses y rey del orden olímpico, ya en la *Ilíada* deja sentir su voluntad a los hombres por medio de diversos portentos y señales. Las más comunes están relacionadas con su reino celeste y consisten en todo tipo de signos del firmamento: rayos, truenos y relámpagos, meteoros o lluvia, como las gotas de sangre que llueven sobre Troya cuando muere su hijo Sarpedón en la batalla

(*Ilíada* XVI 458-461). Las aves también son de Zeus, sobre todo las águilas, su animal característico, y expresan la voluntad del dios según crucen volando frente al adivino de este a oeste o viceversa.

Pero su oráculo por excelencia, ya conocido en tiempos homéricos (*Ilíada* XVI 231-235, *Odisea* XIV 327, XIX 296-298), es Dodona, en el lejano Epiro, en el norte de Grecia. Allí los sacerdotes, llamados *selloi,* interpretaban la voluntad divina a partir de los susurros del viento entre las ramas de la encina consagrada a Zeus y a través de otros procedimientos, como el contacto con la tierra que rodeaba la encina y los sueños que ésta les inspiraba. Dodona tiene la fama de ser el oráculo más antiguo de Grecia. Figura ya en la *Ilíada* como el segundo santuario junto a Delfos (*Il.* XVI 233-235). Y se desprende asimismo de la narración de Heródoto (II 54-57), que relaciona su fundación con los sabios egipcios, los pelasgos –míticos habitantes de la Grecia primitiva– y los fenicios, a los que tradicionalmente se atribuía la introducción del alfabeto. Se cuenta que dos sacerdotisas de la Tebas egipcia, famosa por su culto y oráculo de Amón, fueron vendidas como esclavas: una fue a parar a Libia y otra a Grecia, fundando los primeros y más prestigiosos oráculos de Zeus, equivalente de Amón merced a la *interpretatio graeca*. Se trata, por supuesto, del celebrado oráculo de Zeus-Amón en el oasis de Siwa (Libia), famoso por la consulta de Alejandro Magno, y del oráculo de Zeus en Dodona. Otra versión que refiere Hesíodo afirma que fueron dos palomas negras las que volaron desde Tebas, en Egipto, hasta los emplazamientos de los futuros oráculos.

En todo caso, la relación con Egipto, por un lado, prestigia los oráculos de Zeus, el dios más importante del panteón helénico: los griegos, como se reconoce en Platón o Heródoto, eran conscientes de su deuda hacia los egipcios, y tradicionalmente se decía que adaptaron los dioses del antiguo Egipto. Por otra parte, la mención de los fenicios como mercaderes que introducen estas novedades pone en perspectiva los oráculos con la otra gran innovación que se les atribuye: la introducción del alfabeto. Los fenicios están personificados en el mito a través de la figura de Cadmo, quien, en busca de Europa, parte de Fenicia para fundar la Tebas griega. La saga de este héroe está marcada por profecías que le llevan a poner los cimientos de la ciudad y la estirpe más importante para la tragedia griega, en la que los oráculos se muestran como elemento cultural básico: Cadmo reinará sobre Tebas, edificada por una señal divina y poblada por una raza nacida de la tierra, de la que salen personajes míticos como Acteón, Edipo o Yocasta. Tebas, fundada por designio de Zeus, es la única de las ciudades griegas que albergaba dos oráculos en su interior, el de Apolo Espodio, dentro de la Cadmea, o acrópolis de la ciudad, y el de Apolo Ismenio, el más famoso, al sureste de la ciudad amurallada. Además, el arte fenicio por excelencia, el alfabeto, llevado a Grecia por el legendario Cadmo, está relacionado en sus comienzos con estos oráculos. En Dodona se han encontrado hojas de plomo grabadas con las preguntas al dios, que se remontan al siglo VI a. C., y que se cuentan entre los primeros usos de la escritura griega. No es de extrañar que los oráculos, como consignación de un saber divino para el entendimiento humano, estén relacionados con la invención de la escritura o más bien con su reintroducción en el mundo griego. En Grecia, el paso de la oralidad a la escritura está simbólicamente marcado además por la compilación de textos de poesía oracular que se suponían muy antiguos –colecciones atribuidas a poetas míticos, como los oráculos de Orfeo, Museo, Abaris o Bacis–, pero que eran las más de las veces de épocas posteriores.

Hay un antiguo mito que revela tal vez mejor que la arqueología y la escritura el primitivo patrocinio de los oráculos por parte de Zeus. Hesíodo narra en la *Teogonía* (161 ss.) el conocido mito de la sucesión de los dioses, de origen oriental, que cuenta cómo el cetro del universo fue pasando del primer rey de dioses, Urano, a su hijo Crono, que castró a aquél con una hoz, siendo Crono a su vez derrocado por su hijo Zeus, quien quedó en el poder como garante del buen orden actual del mundo. La leyenda refiere que Crono, advertido de que un hijo suyo podría obrar como él mismo hizo con su padre, iba devorando a todos sus vástagos según su esposa, la titánide Rea, los daba a luz. Sólo escapó el último de ellos, el pequeño Zeus, gracias a una estratagema planeada por la diosa Metis, la inteligencia. Rea le dio a Crono una piedra envuelta en pañales, en lugar del niño; el dios se la tragó mientras el pequeño era puesto a salvo en Creta, donde sería criado y educado; luego, después de que se hiciera mayor, Metis empleó un vomitivo para liberar a los olímpicos, cuya rebelión contra Crono encabezaría el propio Zeus, destinado a gobernar el universo. Pues bien, la famosa piedra que devoró este dios en vez de Zeus se guardaba, según la tradición, en el santuario de Apolo en

Delfos. Era ésta precisamente el famoso *omphalós*, una piedra monolítica y de misteriosa sabiduría, quizá un meteorito, que se veneraba desde tiempos ancestrales en el «ombligo del mundo». En todo caso, esta piedra de culto prehistórico tiene abundantes paralelos en otras culturas y aparece reproducida a menudo por la iconografía griega, en pintura y escultura desde el siglo V a. C. En septiembre de 1913 las excavaciones en Delfos hallaron una piedra en forma de medio huevo, quizá una copia del legendario *omphalós*. Y existen otras muchas representaciones.

Así, el origen e institución de los oráculos se remonta no sólo al nacimiento de Apolo, sino a los tiempos más remotos de la *Teogonía* hesiódica: se relaciona con la mítica edad del titán Crono y con el paso del primitivo estado del caos al orden representado por el nacimiento y gobierno de Zeus y sus olímpicos. De hecho, se diría que los oráculos fueron una institución adoptada y regulada por el justo Zeus para facilitar la comunicación entre hombres y dioses.

Con Zeus se determinó, también según un antiguo mito, qué cauces usarían los hombres para comunicarse ritualmente con los dioses. Hesíodo cuenta cómo se inventó y se instauró el sacrificio, cuando Prometeo se repartió con Zeus, de forma un tanto engañosa, las partes del animal inmolado en lo que sería el primer sacrificio. Recubrió la osamenta del buey con grasa brillante en un montón y ocultó las partes mejores bajo las vísceras en otro montón. Después dejó elegir a Zeus: «Oh glorioso Zeus, escoge de los dos el que te aconseje el corazón que tienes en el pecho» (*Teogonía* 548-549). Zeus eligió conscientemente el montón menos nutritivo: desde entonces

los hombres conservan la carne para alimentarse y los dioses reciben la grasa quemada en el altar, estableciéndose en lo sucesivo las porciones que pertenecerían a cada cual. Esto no es sino una ritualización del intercambio, que en cierta manera determinará la plegaria y el oráculo, las principales formas de comunicación con lo divino. El sacrificio y la ofrenda ocupan un lugar liminal en este proceso: a veces son propiciatorios, en el primer paso de la comunicación, a veces funcionan como pago o agradecimiento final. Toda esta regulación de las relaciones entre hombres y dioses se establece en tiempos de Zeus y bajo sus auspicios.

No en vano Zeus es el dios que conoce el destino, el bien y el mal. Después de la guerra titánica, tomó como esposa a la sagaz Metis, como se recuerda también en la *Teogonía* (886 y ss.), «la más sabia de los dioses y los mortales hombres». Pero, estando embarazada, se la tragó por indicación de un oráculo de la antigua Gea, según el cual estaba decretado que naciera de Metis un hijo que le quitaría el poder. Así Zeus devoró a Metis, a la inteligencia, «para que la diosa desde dentro le avisara de lo bueno y lo malo»: muy conocido es el mito de cómo más tarde nació de la cabeza del dios la doncella Atenea, pues Metis estaba embarazada.

Y son Átropo, Cloto y Láquesis, las Moiras o Parcas, hijas de Zeus y Temis, las divinidades del destino que hilan, tejen y cortan el tiempo de vida de los hombres y los acontecimientos del porvenir. Estas hijas de Zeus, según Hesíodo, «conceden a los hombres ser felices o desgraciados». Pero de nuevo el destino griego, la *Moira* o 'parte' que corresponde a cada cual, parece un poder irresistible y antiquísimo, anterior a los olímpicos y relacionado con la tierra y las fuerzas telúricas. Aun respetando este poder primigenio, en la religión olímpica es el celeste Zeus, patrón de los oráculos de Dodona y Siwa, el que lleva dentro de sí la voz profética de Metis. Como señalaba Homero, Zeus guarda en su palacio celeste dos jarras mágicas que contienen los bienes y los males que les suceden alternamente a cada mortal, según extraiga su destino de una u otra (*Ilíada* XXIV 527-528).

El oráculo de la tierra y la mediación con el más allá

Los oráculos no vienen tan sólo de estos dos dioses luminosos que todo lo ven –Apolo, el sol, y Zeus, el firmamento– y todas las cosas conocen. Ellos, en el mito, dioses olímpicos e indoeuropeos del cielo, heredan el saber oracular de unas fuerzas más antiguas y oscuras, de una generación subterránea y primordial: es la tierra, Gea, la primera adivina *(Protomantis)*. Y así, pese al nuevo reinado de los cielos, el porvenir ha de ser indagado también bajo tierra, en el submundo, donde se guardaban en el principio los insondables secretos del futuro. Por el propio origen ctónico del destino que mueve el universo, la profecía es prerrogativa de las divinidades telúricas y de los dioses mayores y menores que están en contacto con el Hades. El mundo de los muertos, como narran los mitos griegos y refleja la religión antigua, era intocable para los dioses celestes, para los que el contacto con la muerte era una mancha *(miasma)* y había de ser evitado.

El *témenos*, o recinto sagrado, de los templos de las divinidades olímpicas había de permanecer libre del contacto con esta mácula y era ajeno a las divinidades del más allá, auténticas mediadoras entre la vida y la muerte. En las fiestas Antesterias, por ejemplo, el festival más importante de Dioniso en Atenas, se abrían las jarras de vino nuevo en el santuario del dios «junto al lago» (Dioniso Limneo, en Aristófanes, *Ranas* 209 ss.) y, como en las Saturnales romanas, se abrían en cierto modo las puertas del más allá: las sombras de los muertos sedientos eran atraídas por el vino y vagaban por nuestro mundo. Durante esas fechas, todos los otros templos de la ciudad permanecían cerrados con un cordón de protección alrededor, para evitar el contacto con la muerte. Divinidades como Dioniso o Hermes son mediadores característicos entre el reino de los vivos y el de los muertos y, como tales, tienen también virtudes proféticas.

En cuanto a los lugares de mediación, son lagos, fuentes, cuevas y otros puntos de frontera donde reinan las divinidades liminares de los oráculos subterráneos. El agua es, claro está, el elemento conductor por excelencia y allá donde hay oráculos o lugares de paso al mundo de los muertos encontraremos una fuente, un manantial o un lago: en Delfos, las fuentes Castalia y Casotis, fuera y en los márgenes del santuario; en Claros, la fuente de Manto; en Lebadea, según el viajero Pausanias (IX 39), una fuente del olvido y del recuerdo; en Dídima, la profetisa hallaba inspiración entre las aguas; en Patras, el agua interactuaba con un espejo para producir las profecías; en Ténaro y Cianeas, como cuenta también Pausanias (III 25 y VII 21), o según Arriano, historiador de

Alejandro Magno, en el oasis de Siwa (III 4), también había admirables fuentes, relacionadas con los oráculos de cada lugar.

Pero además del agua, las cuevas y las grietas en el suelo son otros portales de paso al más allá donde se concentran los oráculos y los dioses mediadores: cerca de Delfos, la cueva Coricia, objeto de veneración desde el Neolítico, albergaba el culto a Dioniso y las Ninfas. Se cuenta, asimismo, sobre el origen de este oráculo una curiosa historia relacionada con el mundo subterráneo que transmite Diodoro de Sicilia (XVI 26). Al parecer, el oráculo fue descubierto por un cabrero que recorría la zona de Delfos. Algunas de sus cabras comenzaban a comportarse de un modo extraño cuando se acercaban a una grieta sobre el suelo, balando y brincando de forma inusual. El pastor se acercó al agujero y súbitamente experimentó la facultad de ver el futuro, pues de las profundidades surgían ciertos vapores misteriosos. Las gentes, desde entonces, aprovecharon las propiedades del lugar y se supone que, mucho después, cuando se edificó el templo de Apolo en Delfos en aquel lugar, era sobre esa grieta donde se situaba la Pitia en su trípode para emitir sus profecías. También en el antiguo oráculo de Gea en Olimpia había una grieta en el suelo, según Pausanias (V 14, 10), y eran conocidas las grutas del oráculo de Hierápolis, en Anatolia, el de Egira, y el de la beocia Pteo, así como el santuario de Trofonio en Lebadea, un héroe mítico que, como Anfiarao y su oráculo de Oropo, se relaciona con el mundo subterráneo. Incluso la encina de Zeus en Dodona, enraizada en el submundo, ejercía esa función mediadora y comunicante: los sacerdotes debían caminar descalzos

para estar siempre en contacto con la tierra nutricia y profética: Gea Protomantis, más antigua que Apolo y que el propio Zeus.

Una de las divinidades mediadoras por excelencia es Dioniso, hijo de Zeus y de la princesa tebana Sémele, hija de Cadmo: Dioniso nació en circunstancias excepcionales, pues su madre fue carbonizada por el rayo de su amante, al pedirle que se le revelara con todo su poder. Como es sabido, Zeus extrajo el feto para salvarlo, y lo cosió a su muslo, donde culminó su gestación. Dioniso es uno de los dioses más fascinantes y complejos de la antigua mitología y el hecho de que compartiera el más importante santuario del mundo griego con Apolo acredita su importancia para la adivinación inspirada. Dioniso, divinidad hermana, complementaria y a la vez opuesta a Apolo, reinaba sobre Delfos durante los tres meses del invierno y se decía que su tumba legendaria estaba en el interior del templo de Apolo. Además, existieron oráculos propios de Dioniso, como los de Anficlea (Pausanias X 33) o el monte Pangeo (Heródoto VII 111). Dioniso representa la locura sombría, como dijera Walter Otto en su pionero estudio de 1933 sobre este dios, pero también la *manía* que afecta a los poetas y profetas, a la que se refiere Platón cuando dice: «Tampoco están en sus cabales los poetas que componen esas hermosas canciones, sino que cuando se hallan inmersos en la armonía y el ritmo, entran en éxtasis y son poseídos, como las bacantes» (*Ion* 534a). Este delirio está representado en el imaginario griego y aparece a través de las figuras extáticas de las ménades o bacantes, las seguidoras míticas del culto de Dioniso. Sobre este Dioniso profético dice Eurípides:

> Pero este dios es adivino, porque el frenesí y el delirio estimulan grandemente la adivinación. Cuando el dios toma posesión de un cuerpo hace predecir el futuro a los que están fuera de sí [...] Alguna vez lo verás en las rocas de Delfos, bailando con antorchas de pino sobre sus peñascos de doble cima, blandiendo y agitando el ramo báquico a él, que domina toda Grecia (*Bacantes* 297 ss.).

La adivinación o *mantiké*, según la etimología popular que transmite Platón (*Fedro* 244 a-c), deriva de *manía*, 'locura', un concepto que oscila entre la esfera apolínea y la dionisíaca. Así, además de la embajada oficial ateniense a Delfos, en época histórica existieron cada dos años procesiones dionisíacas de mujeres, cuidadosamente seleccionadas en Atenas, que partían hacia el santuario para honrar a su otro dios durante los tres meses de invierno. Ataviadas como ménades, las mujeres seguidoras del dios recorrían el camino a Delfos pasando por Panopea, como refiere, ya en el siglo II, Pausanias (X 4). De sus ritos y apariencia da una buena idea la citada obra de Eurípides, *Bacantes*, que las representa caminando por los montes, cubiertas por pieles de animales y empuñando el tirso. La postura de su éxtasis dionisíaco –bien representada por relieves como los que atesora el Museo del Prado de Madrid– refleja el tipo de posesión divina al que se refiere Platón, muy cercano al trance de la Pitia. Las ménades (*mainades*) están enloquecidas (*mainomenai*) por obra de la locura del dios (*manía*): su cuerpo se convulsiona en violentas contorsiones y la cabeza queda arqueada hacia atrás, mientras su espíritu es poseído por el dios.

Otro es el caso de Hermes, el dios que lleva las almas de los muertos al más allá. En su advocación de *psychopompós*, 'conductor de almas', Hermes es otro personaje mítico de trasfondo oracular. Aunque el mensajero de los dioses se encarga de transmitir la voluntad de Zeus a los mortales individualmente, y no por medio de oráculos, no se puede olvidar su faceta mediadora como dios de fronteras y límites, patrón de intérpretes, mercaderes, magos y traductores: no en vano las lindes de caminos y propiedades estaban flanqueadas por bustos con la imagen de Hermes, las hermas. En una de ellas, una estatua de mármol del dios, en la ciudad de Faras, en el Peloponeso, había un curioso oráculo de fortuna. El consultante debía acercarse a la estatua, situada en plena ágora, entonar una plegaria y realizar una ofrenda de incienso y aceite, poner una moneda en el altar y, finalmente, susurrar la pregunta al oído del dios. Entonces, había que taparse las orejas con las manos y, al quitarlas, la primera palabra que se escuchase debía ser tomada como la respuesta divina (Pausanias VII 22). Como corresponde al dios del comercio, Hermes tiene su oráculo en plena plaza pública, al contrario de otros dioses, que suelen tener sus santuarios proféticos en lugares alejados del espacio ciudadano. Hermes protege el azar y, por ende, la adivinación que responde a las suertes: todo tipo de oráculos de fortuna, como los de tabas, dados, ruletas o tablillas, eran patrocinados por este dios de los hallazgos afortunados y los inesperados tesoros.

Pero también, en tercer lugar, se puede contar a Eros, el Amor, como intermediario oracular: el Eros filosófico de Platón –tal vez en un reflejo de la divinidad primordial de Hesíodo, coetánea de Gea– ejerce esta función de dios mediador y profético, como Dioniso o Hermes, desde su carácter de «gran genio» entre mortales e inmortales, pues:

> interpreta y comunica a los dioses las cosas humanas y las divinas a los hombres, las súplicas y los sacrificios de éstos, las órdenes y recompensas de aquéllos. Al estar entre unos y otros rellena el espacio intermedio, de manera que el todo quede ligado con lo uno. A través de él discurre toda el arte de la adivinación, y el arte de los sacerdotes de sacrificar, de las iniciaciones, los encantamientos, toda profecía y magia. La divinidad no entra en contacto con el hombre sino por este tipo de seres, mediante los cuales sucede toda comunicación y diálogo entre dioses y hombres, tanto durante la vigilia como en sueños (Platón, *Banquete* 202d-e).

Existieron otros muchos oráculos de dioses en la Antigüedad, algunos de la primitiva Gea, como el de Egira (Pausanias VII 25), de Hera en Peracora (Estrabón VIII 6 22), de Heracles en Bura, de las Ninfas en el monte Citerón y en Hisias, de la Noche en Mégara (Pausanias IX 2 1 y I 40 6). Otros oráculos eran directamente consultas a los muertos, santuarios donde se practicaba la necromancia bajo la guía imprescindible de una divinidad o un héroe protector. El más antiguo testimonio de estas prácticas remite de nuevo a Homero, donde la muerte corre pareja con las capacidades mánticas. Tradicionalmente se atribuía a los moribundos la capacidad de profetizar el porvenir, como hace el troyano Héctor a Aquiles en la *Ilíada* (XXII 358 ss.) y, algo antes, Patroclo al propio Héctor:

> «Otra cosa te he de decir, que fijarás en tu corazón. Tampoco tú vas a vivir largo tiempo, pues la muerte y el hado cruel se te acercan. Y caerás a manos del noble Aquiles, descendiente de Éaco.»
>
> Apenas acabó de hablar, y ya la muerte le cubría con su manto: el alma voló de sus miembros y descendió al Hades, llorando su suerte porque dejaba un cuerpo lozano y joven. Y el esclarecido Héctor, aunque lo viera ya muerto, le dijo así:
>
> «¡Patroclo! ¿Por qué me profetizas una muerte terrible?» (*Ilíada* XVI 851 ss.).

El héroe agonizante, en ambas escenas homéricas, vaticina a su matador el destino que le aguarda, pues, aunque está vivo, ya tiene la mirada puesta en el más allá y participa de la providencia de los muertos. De la misma forma, Sócrates, en la *Apología* platónica, recoge esta tradición cuando dice a sus acusadores: «Ahora voy a profetizar para vosotros lo que vendrá después, pues me hallo en el momento en que los hombres están dotados del don de la profecía, cuando van a morir». Los moribundos y los muertos, en fin, conocen el futuro y lo transmiten a los hombres que los invocan. En la *Odisea*, al no encontrar el modo de regresar a Ítaca, Ulises ha de consultar al ya fallecido adivino Tiresias. Marcha, por indicación de Circe, a la entrada del más allá, junto al río Aqueronte, en los confines del mundo, que Pausanias (I 17 5) identifica con el oráculo de los muertos de Efira en Tesprotia (Epiro). La primera y famosa escena de necromancia literaria se lleva a cabo mediante un ritual de sangre llevado a cabo por Ulises:

> Vertimos una libación en honor de todos los muertos, primero con una mezcla de leche y miel, después con dulce vino, y en tercer lugar con agua. Por encima esparcí harina blanca de cebada, y prometí con intensa súplica a las inanes cabezas de los muertos que al llegar a Ítaca les sacrificaría la mejor vaca [...]. Tomé a las ovejas y las degollé sobre la fosa, y se derramó su sangre negra como una nube (*Odisea* XI 23 ss., trad. C. García Gual).

La sangre era tan imprescindible para la necromancia como el vino de Dioniso en las festividades cívicas de las Antesterias, en Atenas, donde, como hemos visto, servía para atraer a los muertos sedientos *(dipsioi),* o como en el oráculo de Egira, en el que la sacerdotisa, consagrada a la tierra, profetizaba en éxtasis tras beber la sangre de la víctima sacrificada. Es otro elemento líquido de mediación, ya sea derramada en el suelo o bebida, tras el sacrificio del animal. El propio Ulises era el héroe tutelar de un oráculo en Termo (Etolia), donde una tradición localizaba su muerte y último reposo.

Los adivinos legendarios, los héroes protectores y otros seres intermedios entre lo humano y lo divino representan en la esfera del mito esa faceta de mediación que tienen los oráculos de época histórica. Es hora de hacer un breve repaso por los principales nombres. Aunque, según la mitología griega, el primer adivino fue el mítico Melampo, sin duda fue el tebano Tiresias el más conocido ya desde tiempos de Homero. Esta fama se debe, sobre todo, a su papel en los mitos tebanos y, en concreto, en la historia de Edipo. Su figura representa al antiguo adivino previo a los oráculos –memorable es su actuación en el *Edipo rey* de Sófocles–, y los mitos lo describen siempre como un personaje que se encuentra, simbólicamente, a caballo entre este mundo y el otro. A menudo ha cambiado de forma, siendo transformado en serpiente, el animal profético por excelencia por su contacto con lo telúrico, y vuelto a la forma humana. Otras, como recoge la biblioteca mitológica del Pseudo-Apolodoro, se cuenta que ha cambiado de sexo, siendo hombre y mujer varias veces. Siempre en los márgenes de diferentes estados, cruzando los umbrales de ambos mundos, el adivino mítico arbitra en las disputas irresolubles, media entre hombres y dioses, pues su saber primigenio va más allá de los sentidos humanos. Según una conocida leyenda transmitida por el poeta Calímaco, el origen de la ceguera de Tiresias es la visión desnuda de Palas Atenea, la diosa virgen. Vio lo que no se debía ver, pero obtuvo de Zeus, como compensación, el don de contemplar el porvenir. Otra versión afirma que fue cegado por Hera, irritada por su actuación como mediador en una disputa con Zeus. Ambos riñeron acerca de cuál de los dos sexos disfrutaba más en el acto amoroso: Tiresias, que había sido ambos, dio la razón a Zeus y afirmó que era la mujer, por lo que Hera le quitó la vista y Zeus le concedió la adivinación. Más allá del mito, es sabido que Tiresias tenía oráculos propios en época histórica: en Orcómeno, como refiere Plutarco (*Moralia*, 434c), y en Tebas, dentro de la acrópolis de Cadmo, se podía visitar el promontorio desde donde el adivino observaba el vuelo de los pájaros.

Tiresias es uno de los primeros adivinos de la literatura, compartiendo ese honor en Homero con Calcante, según muchos nieto del propio Apolo. El uno ayuda a Ulises a llegar a Ítaca, el otro interpreta la voluntad de los dioses para Aquiles. Pero, con el tiempo, prevalecería la estirpe de Tiresias, que se extiende en la mitología como protectora de la adivinación y fundadora de oráculos. A la hija de Tiresias, Manto, se atribuye la fundación del oráculo de Apolo en Claros (Lidia), situado en la costa de Asia Menor. Según la etimología popular, el nombre del santuario, Claros, proviene del verbo «llorar» (*klaein*), pues la joven hizo brotar la fuente profética del santuario con sus lágrimas. En Claros, otro hijo o nieto de Tiresias, de nombre Mopso, derrotó al propio Calcante en un concurso de adivinación, lo que contribuyó a la fama de ese oráculo apolíneo. Sin embargo, Mopso era patrón de otro oráculo que le reportó más fama en Malos, Cilicia, santuario que compartía con su medio hermano Anfíloco (Pausanias I 34), hijo de Trofonio o, según otros, del famoso Anfiarao, rey de Argos y héroe del ciclo tebano. Precisamente, hay que citar a este Anfiarao como otro de los más celebrados adivinos de la Antigüedad: cuenta la saga tebana que fue tragado por la tierra en la llanura de Harma, cuando se dirigía al combate. Por esta conexión con el submundo y por su estirpe de raigambre oracular –su abuelo era Melampo, el primer griego que recibió el don de la profecía–, Anfiarao tutelaba un oráculo en Oropo, a unos cincuenta kilómetros al norte de Atenas. Allí ejercía su labor de mediación con el más allá, que tenía una faceta de curación: tal era la fama de estos adivinos heroicos.

Otros adivinos legendarios eran Anio, con un oráculo en Delos, que profetizó a Menelao la captura de Troya y que aparece en la *Eneida* virgiliana; Branco, que fundó el

oráculo de Apolo en Dídima (Caria), mantenido por sus descendientes, los Branquidas, y Trofonio, que, según el *Himno homérico a Apolo*, construyó junto a su hermano Agamedes el templo de Apolo en Delfos y, después de ser tragado por la tierra, tuteló desde el inframundo el terrorífico oráculo de Lebadea (Beocia), en la ruta pítica. Apolonio refiere en las *Argonáuticas* la historia de otros dos adivinos míticos, Idmón y Mopso, el argonauta, supuestamente hijo de Apolo, que murió en el norte de África por la mordedura de una serpiente. Tras su muerte se fundó allí el oráculo del lago Tritonis, en la actual Túnez, quizá vinculado al templo de Afrodita, que existió en una isla del lago según Estrabón (XVII 3 20). Otros adivinos y sabios legendarios, como Orfeo, Museo, Bacis, Epiménides, Ferécides u Onomácrito, se escapan ya del territorio del mito y pasan al de la literatura y la historia.

Hay, también, varios seres marinos relacionados con la adivinación que ponen de relieve una vez más las propiedades mánticas de las aguas en la mitología griega: Proteo, tal vez el más conocido de ellos, es una divinidad del mar dotada de un inmenso saber profético y de la capacidad de metamorfosearse, a la que alude Homero (*Odisea* IV 351); Glauco, por otra parte, era un pescador beocio que se convirtió en divinidad marina –mitad pez mitad hombre– gracias a una hierba mágica, recibiendo también el poder de la adivinación. Según cuentan Ovidio y Virgilio (*Metamorfosis* XIII 898 ss., y *Eneida* VI 36), fue este Glauco quien engendró a la Sibila de Cumas, a quien consultaría Eneas para hallar el camino hacia su tierra prometida.

A propósito de estas profetisas femeninas de Apolo, las sibilas, hay que hacer un aparte. Las sibilas son un tipo de adivinas muy cercanas a la Pitia délfica, que aparecen a menudo en la literatura grecorromana. La más antigua de estas profetisas, al parecer, era la Sibila de Eritras, en Lidia (Asia Menor), que se llamaba Herófila en tiempos de Heráclito. Posteriormente, hay testimonios de otras sibilas a lo largo y ancho del mundo antiguo, siendo la más conocida la sibila cumana. Esta sacerdotisa, cuya institución es de probable origen minorasiático, tenía su oráculo en la antigua colonia griega de Cumas, en Campania, cerca del lago Averno, un lugar de paso al más allá: en los Campos Flegreos, cerca de Nápoles, aún se puede contemplar hoy lo que tradicionalmente se considera su gruta. Allí, la sibila, poseedora de los arcanos de Apolo, adivinaba el porvenir de los consultantes por medio de la inspiración.

Cuenta una anécdota que vendió al rey de Roma los libros sibilinos, como refiere, entre otros, el griego Dionisio de Halicarnaso en sus *Antigüedades romanas* (IV 62): la anciana sibila le ofreció al rey Tarquinio el Soberbio sus ocho libros sibilinos por una suma exorbitante, que el monarca rechazó. Al tiempo, de regreso en Cumas, la sibila destruyó algunos libros. Volvió a Roma con seis y se los ofertó al rey por el mismo precio, siendo rechazada con sorna. Repitió la anciana adivina la misma operación y al fin se presentó de nuevo ante el rey con sólo tres libros. Tarquinio, comprendiendo finalmente que se trataba de un asunto sobrenatural, pagó la suma inicial y se quedó con los libros por el bien de Roma. De ahí en adelante, los libros sibilinos serían consultados por el Senado

en ocasiones especiales, hasta su destrucción en el incendio del Capitolio en el 83 a. C.

Virgilio en el canto VI de la *Eneida* narra la famosa consulta de Eneas a la sibila de Cumas, una suerte de descenso a los infiernos. Pero también refiere la existencia de otra Sibila en Tibur (actual Tívoli), en el Lacio, consultada por el rey Latino (*Eneida* VII 81-96). Las sibilas, que contaron con oráculos reales hasta bien entrada nuestra era, cobraron fama también en los comienzos del cristianismo, cuando se propagó la especie de que habían predicho el nacimiento de Cristo. Los *Oráculos Sibilinos* (Suárez de la Torre 1982), una abigarrada colección de poemas oraculares de variada procedencia y datación, desde la época helenística a la imperial tardía, confirman el prestigio tardío de las sibilas. No deben confundirse estos versos con los antiguos libros sibilinos, pero en todo caso atestiguan la vigencia de la figura mítica de las sibilas, que fue rehabilitada en la época cristiana, hasta el punto de que se encuentra en las artes posteriores, como el famoso ejemplo de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina.

En la mitología que fundamenta los oráculos hay todavía una última figura mediadora de enorme relieve, otro hijo del profético Apolo, que nació mortal y fue divinizado, y que tuvo un culto de larga pervivencia relacionado con la salud. Se trata de Asclepio, hijo del propio dios de los oráculos y de la princesa tesalia Corónide. Corónide, temiendo ser abandonada, traicionó al dios con un mortal: Apolo se vengó matándola, pero salvó a su hijo y se lo dio a criar al sabio centauro Quirón, que le enseñó el arte de la medicina. En el libro VI de la *Ilíada* se menciona a Asclepio como un rey histórico que fue «médico incomparable» y murió por su excesiva audacia. Llegó a avanzar tanto en su ciencia que resucitó a un muerto, por lo que Zeus, temeroso de que su poder alterase el buen orden del mundo, lo mató con su rayo. Para honrar a Apolo, Asclepio fue divinizado como dios de la medicina y protector de la salud. Sus santuarios de Epidauro, Cos o Pérgamo, los más conocidos de entre los muchos que tuvo este dios benefactor, están llenos de exvotos e inscripciones de agradecimiento en la Antigüedad.

Asclepio cumplía también una función profética, respondiendo a los consultantes preocupados por su salud con una serie de consejos que debían seguir. La comunicación en sus santuarios también era de índole oracular y las respuestas del dios se revelaban en los sueños habidos en sus santuarios. Además de sus tres hijas míticas, Higiea, Panacea y Yasó (Saludable, Remediadora de todo y Curadora), invocadas en el famoso juramento hipocrático, Asclepio tuvo dos varones, Macaón y Podalirio. Ambos Asclepíadas aparecen en la *Ilíada* como médicos de los griegos, pero tenían también propiedades mánticas. Podalirio era el genio tutelar de un oráculo en Gárgano, en la costa de Apulia, que compartía con el mítico adivino Calcante, tras su destierro de Claros. Macaón, por su parte, regentaba el oráculo de Gerenia, junto al santuario curativo de su padre Asclepio (Pausanias III 26 9).

Vemos, en definitiva, que los orígenes de la adivinación y los oráculos griegos están entroncados en los mitos con el nacimiento de los dioses principales de las generaciones del cielo y la tierra. Más antiguos y primordiales, los oráculos de la tierra –y los héroes tragados por ella– ponen en contacto al hombre con el mundo de la época

primigenia y con el más allá subterráneo. Por otro lado, los oráculos celestes de Zeus y Apolo son garantes del orden cósmico y, a la vez, del ciclo de la vida y la muerte, a través de otros dioses y figuras míticas mediadoras que constituyen un tercer grupo de divinidades. La adivinación también responde, como los propios mitos, a patrones narrativos muy interiorizados en la antigua Grecia, que tienen puntos en común con el folklore y el cuento popular. A la vez, las facultades que propician su práctica se dividen en dos esquemas principales que se reflejan en el mito y en la historia.

2. El don de Casandra: la adivinación inspirada

La princesa de Troya Casandra, hija de Príamo y Hécuba, enamoró en el mito a Apolo, quien le concedió el don de la profecía a cambio de su doncellez. Pero después la princesa de Troya no pudo o no quiso cumplir el trato, por lo que el vengativo dios la castigó cruelmente escupiéndole en la boca. Así, su don profético se convirtió en una maldición: la de realizar siempre certeros vaticinios que nunca nadie creería: la funesta infatuación de Paris y la guerra de Troya, la estratagema del caballo de madera, el asesinato de Agamenón en Micenas.

Casandra, en sus raptos proféticos, representa la adivinación inspirada o natural, el primer tipo de don profético que refieren Platón y Cicerón al hablar de los adivinos. En las obras literarias que, como el *Agamenón* de Esquilo, la *Alejandra* del helenístico Licofrón o las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna, tienen como personaje a Casandra, quien se caracteriza por pronunciar sus vaticinios en una especie de delirio, poseída por la divinidad. «El enigma –según un fragmento de Píndaro (177d)– que a la virgen le brota de su mandíbula feroz». La voz de Apolo, pues, llega a su portavoz profético mediante un tipo de inspiración que se encuentra, como veremos, a medio camino entre el éxtasis religioso y una especie de trance relacionado con el mundo de los sueños.

«Oh sagrado Apolo –dicen unos versos de Eurípides–, tú que ocupas el Ombligo exacto de la tierra, allí donde surgió por vez primera la voz profética, cruel y salvaje». La voz dulce y terrible del dios que reverbera en la sacerdotisa es heraldo de la voluntad divina transmitida a los hombres de manera estrictamente codificada, en un lenguaje arcano y cuyo conocimiento puede llevar a la locura. El Apolo pítico o délfico representa la voz inspiradora de las profecías y las purificaciones, y no extrañamente también apadrina, junto a sus nueve Musas, la poesía y las artes. La Pitia, de la que Casandra es un primer reflejo mítico, lleva dentro al dios, con el característico *enthousiasmós* religioso, la posesión divina. La sacerdotisa de Apolo en Delfos es una mujer sin instrucción alguna –cuenta Plutarco– que transmite entre gritos inconexos y balbuceos sus profecías en verso, después de masticar el laurel divino, de una manera improvisada que recuerda a la de los bardos autodidactas de Homero, que reciben su arte del dios. Poco se sabe de ella, una «mujer del común» (*gynaion to tychon,* según Máximo de Tiro, VIII 14), que se convierte en portavoz espontánea del dios a través de su boca humana. Las Musas son trasunto de este tipo de sacerdotisas conectadas con el dios, entre la profecía y la poesía: su propio nombre proviene de una antigua raíz indoeuropea relacionada con la boca y el masticar (*menth-).

En este arrebato, Apolo coincide con su hermano Dioniso, pues ambos inspiran a los mortales a través de una locura sublime y a la vez terrorífica. Platón defiende que «los bienes más grandes nos llegan por medio de la locura» (*Fedro* 244a) y clasificaba cuatro tipos de delirio divino, según inspiraran el éxtasis de las iniciaciones en los cultos mistéricos, el de la poesía, el amoroso o el profético (265b): el dios patrón de cada uno de esos tipos es, respectivamente, Dioniso, las Musas, Afrodita junto con Eros, y Apolo. El filósofo ateniense trató por extenso este tipo de adivinación, que inspiraban los dioses a través de unos *daimones* o genios (*Banquete* 201d-203a), no muy diferentes al *daimon* que Sócrates mantenía que le hablaba y aconsejaba. Poesía y profecía están ligadas a la locura divina, como refiere Platón:

> Al instante comprendí una cosa sobre los poetas, que lo que componían no lo componían por mor de su ciencia, sino por una suerte de don natural y bajo inspiración divina, como los adivinos o los profetas oraculares, pues también estos dicen muchas y hermosas palabras, sin comprender nada de lo que dicen (*Apología de Sócrates* 22b-c, trad. Ó. Martínez García).

Así, Apolo y Dioniso son dos vertientes del mismo fenómeno, como vio antes que Nietzsche Plutarco, que fue sacerdote de Apolo en Delfos en época romana. Aunque él prefirió al dios sereno y filosófico de la profecía, no pudo obviar el patrocinio del éxtasis religioso por Dioniso, la otra cara del *enthousiasmós*, con quien Apolo compartía el santuario de Delfos (*Moralia* 611D).

La adivinación inspirada era el único tipo de adivinación que daban por válida filósofos como Sócrates o los estoicos. El trance de los sacerdotes y sacerdotisas, que se ha intentado explicar de diversas formas en los estudios modernos, parecía a los antiguos digno de respeto y veneración, producido «mediante una especie de turbación del espíritu, o de un impulso desinhibido y espontáneo, algo que frecuentemente les pasa a los que sueñan y, a veces, a quienes vaticinan bajo el efecto del delirio» (Cicerón, *Sobre la adivinación* I 34).

Otra sugerente pista para entender este éxtasis profético de Casandra, que acerca al hombre a los dioses, la ofrece la comparación con el mundo de los sueños en la Antigüedad. Durante el sueño, el alma vuela libremente en contacto con los númenes, como en este tipo de adivinación inspirada y de elevación hacia lo divino. En efecto, la oniromancia tiene un lugar destacado en la Antigüedad, como la primera y más importante forma de comunicación con los dioses, al alcance de cualquier alma inspirada. Ya en Homero aparece el tema de los sueños inspirados por los dioses, como mensajes de la divinidad que permiten al hombre conocer el porvenir. Si bien en el pasaje en cuestión Penélope advierte de que hay dos tipos de sueño según la puerta de la que salen:

> Extranjero, los sueños son inaprensibles y de oscuro lenguaje, y no todo se les logra a los humanos. Pues son dos las puertas de los ensueños de la imaginación. Una está hecha de

> cuerno, y la otra de marfil. Los sueños que llegan por la puerta de tallado marfil, ésos son engañosos. Traen palabras que no se cumplirán. Los que llegan por la puerta de pulido cuerno, ésos aportan hechos verídicos, cuando un mortal los atiende (*Odisea* XIX 560 ss., trad. C. García Gual).

En los sueños verdaderos el hombre puede vislumbrar su futuro, con una correcta interpretación, mientras que otros son espejismos de la actividad diaria: la adivinación inspirada busca los primeros sueños a través de procedimientos como la incubación o *enkoímesis*. Ésta consiste en pasar la noche en el lugar sagrado o en el templo de la divinidad y, al despertar, referir el sueño habido a un intérprete de sueños que desvela su sentido oracular: se trata de una de las formas más atestiguadas de adivinación y consulta a los dioses, como se ve en los numerosos casos que se conocen a propósito de los santuarios de Asclepio en Epidauro y Pérgamo.

Pero el sueño es también una fuente divina de inspiración religiosa, filosófica o literaria. Los presocráticos, como el oscuro Heráclito y Empédocles, casi un oráculo en sí mismo, aceptaban este tipo de adivinación inspirada. Demócrito trató de explicarla en los locos, poetas y profetas mediante la especial configuración de su alma. Algunos poetas como Píndaro creían también que el alma, sueltos los lazos con el cuerpo durante el sueño, entraba en contacto con lo divino. Así, se recomendaban cenas frugales y pensamientos tranquilos para que durante el sueño el alma volara guiada por su parte más espiritual y tendiera hacia lo superior. En un conocido pasaje de Platón (*República* 571c-572b), la discusión sobre los

sueños se enmarca en su teoría de las tres almas o partes del alma, la racional, la irascible y la concupiscente (*logistikón*, *thymoeidés* y *epithymetikón*). Una cena pesada, la bebida u otros excesos harían que la parte irascible procurara sueños falsos, violentos u horribles, como las visiones de incesto o asesinato. Así se explicaban en la Antigüedad sueños como el que tuvo César, que soñó que se acostaba con su madre antes de cruzar el Rubicón (Plutarco, *César* 32, Cicerón, *Sobre la adivinación* II 62).

Para Virgilio, que retoma el tema de Homero (*Eneida* VI 893 ss.), «son dos las puertas del sueño. De ellas, la una es de cuerno, según se dice, y da fácil salida a las sombras que son verdaderas. La otra, reluciente, está hecha de cándido marfil, pero es falsa y la usan los muertos para enviar sueños falsos». Pueden ser así los fantasmas de los muertos, y no los dioses, los que envían estos sueños terribles, pues terrible es la necromancia.

De hecho, los antiguos distinguían varios conceptos que nuestra lengua aúna en la palabra «sueño». Por un lado está el sueño como descanso de las fatigas del día, lo que se decía *hypnos* (*somnus* en latín). Para Hesíodo, Hipno es «hermano de la Muerte (Tánato)» y ambos son «dioses terribles» (*Teogonía* 756-759). Pero en cuanto a los ensueños tenidos durante el descanso nocturno, se hablaba, en primer lugar, del llamado *enhypnion* (o *insomnium* en latín), que mostraba los hechos de la vida presente y cotidiana, el estado de la persona, el objeto de sus deseos, su persecución por enemigos, etc. El griego usa también la palabra *onar* para designar el contenido de cualquier tipo de sueño, en oposición al estado de vigilia *(hypar)*. Eran sueños superficiales causados por los afanes del hombre durante la vigilia, como en la conocida comparación homérica (*Ilíada* XXII, 188 ss.) que inspira seguramente la racionalización de los procesos oníricos que propone Aristóteles (*Sobre los ensueños* 461a 17-23, *Sobre la adivinación por los sueños* 463a 21-30). Aristóteles creía que los sueños responden a impulsos psicobiológicos, como comprueba en los animales, y coincide con la psicología moderna en muchos aspectos.

En segundo lugar se distinguía la visión onírica u *óneiros* (en latín *somnium*), que en la mitología es la divinidad múltiple del sueño como visión *(opsis)*, una tribu de genios hermanos de Hipno y de Tánato (*Teogonía* 212), todos ellos hijos de la Noche. Este segundo concepto corresponde en concreto al sueño profético, llamado también *chrematismós*, como la propia respuesta oracular, que da pistas al mortal sobre su futuro y los planes de los dioses. Y es aquí donde reside la gran aportación del mundo de los sueños a la adivinación inspirada, que se ha ejemplificado en la figura de Casandra: es en estos sueños donde se encuentra el canal de comunicación e inspiración directa entre los dioses y los hombres.

Los sueños proféticos, así, abundan en las fuentes literarias antiguas, donde se encuentra un especial gusto en relatar estas visiones oníricas con las que los dioses revelan a los hombres de genio su futuro. En un primer lugar destacan los sueños de las mujeres embarazadas de niños que serán excepcionales. Hay numerosos testimonios al respecto en la tradición mítica y literaria. Por ejemplo, se dice que la madre del tirano Dionisio de Siracusa soñó que daba a luz a un Sátiro. Hécuba, madre del troyano Paris, soñó que paría una antorcha, que causaría el incendio de la ciudad (*Sobre la adivinación* I 39 y 40). También cuenta Heródoto (I 84) que la madre de Pericles soñó que daba a luz a un león (estos sueños se pueden comparar con el de la beata Juana de Aza, madre de Santo Domingo de Guzmán, que soñó que llevaba en el vientre un perro con una tea en la boca que iba a incendiar el mundo).

Son estos los sueños que era útil interpretar para la adivinación mediante el mencionado procedimiento de la incubación, pues a veces su sentido final resultaba oscuro y se hacía preciso consultar a un sacerdote experto: después de tener la visión nocturna, los intérpretes de sueños (*oneiromanteis, oneiropoloi* u *oneirokritai*), a veces ligados al culto del dios o a su santuario, otras profesionales libres, se ocupaban de explicar su significado.

Hubo incluso médicos, como algunos hipocráticos, que rastreaban en los sueños los signos sobre la enfermedad de sus pacientes. Había además una literatura especializada sobre la interpretación desde el siglo V a. C., como el tratado *Sobre la interpretación de los sueños (Peri kriseos oneiron)* de Antifonte. Posteriormente Crisipo de Solos, filósofo estoico del siglo III a. C., escribió un libro, *Sobre los sueños*. De ellos, sólo ha sobrevivido el tratado *La interpretación de los sueños (Oneirokritiká)*, ya del siglo II d. C., de Artemidoro de Éfeso, uno de los profesionales de la interpretación de los sueños. Artemidoro escribió un tratado de consulta, con ciertas pretensiones literarias, para la práctica de la oniromancia, un arte que conjuga a la perfección la inspiración divina que ha de apoderarse del soñador y la técnica del intérprete profesional, ya que está considerada como *techne*, es decir, una habilidad entre el don del artista y la pericia del artesano. Como heredero de una larga tradición, Artemidoro transmite los principios del arte de la oniromancia con abundantes ejemplos y experiencias, en un libro que habría de despertar el interés del propio Sigmund Freud en sus estudios sobre el sueño. De hecho, se puede decir que Artemidoro prefiguró algunas de las modernas evidencias del psicoanálisis.

Entre los ejemplos que transmite su libro destaca el sueño de Alejandro Magno durante el asedio de la ciudad de Tiro, que se resistía a sus ataques (IV 24). Al parecer, Alejandro soñó una noche con un Sátiro y luego el intérprete de sueños le dijo que aquello era señal de que tomaría la ciudad. «Sátiro» debía ser interpretado como *sa-tyros* ('tuya [*será*] Tiro'), en una anécdota que también cuenta Plutarco (*Alejandro* 24). Artemidoro juzga que este sueño le infundió al rey macedonio más ardor en la batalla y que quizá eso ayudó a la visión profética para que se cumpliera. Otros ejemplos de su guía de oniromancia son más prácticos y se acercan a los modernos horóscopos: por ejemplo, se afirma que soñar con la cara de uno mismo quiere decir que se va a emprender un largo viaje (*Onirocrítica* V 14).

En tercer lugar, los antiguos consideraban las visiones que se tienen en duermevela como el momento en que el soñador recibe las visitas más sobrenaturales. En la literatura griega el mediodía, justo antes de la siesta, es propicio para las visiones, *opseis* u *horámata* (en latín *visio* o *visum*) y las apariciones de dioses: tal es el caso de la visión de Tiresias o Acteón de diosas prohibidas bañándose o de otros encuentros entre los dos mundos. Otra

es la visión o visita de muertos desde el más allá (*phantásmata*), que también sucede antes de dormir y cuya contemplación a menudo implica profecías o avisos para el futuro. De origen relacionado con el verbo «aparecer», *phainomai*, tenemos también *phasma*, un portento o un monstruo, y *phantasía*, la apariencia o aparición, ya sea inmediata o en la memoria, verdadera o ilusoria, como trata Aristóteles en *Sobre los ensueños* (460b19). Esta palabra sirvió a Aristóteles –y antes a Platón– para teorizar sobre la percepción del alma humana y, más tarde, entre los estoicos y los neoplatónicos, tuvo también un papel clave para la gnoseología tardía, especialmente como una especie de puente cognitivo entre la percepción sensorial y la razón discursiva o el intelecto. En otro sentido, los tratadistas de artes plásticas o preceptiva literaria (Filóstrato VA6.19 o Pseudo Longino 3.1; 15.2) la equipararon con la imaginación y creatividad de los artistas, sentido que ha conservado hasta hoy. Pero también sirvió para tratar las visiones alucinatorias producidas por una percepción alterada (Aristóteles, *Sobre los ensueños* 460b3–16).

Entre las muchas historias de fantasmas de la Antigüedad, se cuenta que el lírico griego Simónides vio una vez en el suelo un cadáver desconocido y, compadeciéndose, quiso darle sepultura. Luego, cuando iba a embarcarse para una travesía marítima, se le apareció el muerto para advertirle de que no lo hiciera. Así se salvó de un horrible naufragio en que todos murieron (Cicerón, *Sobre la adivinación* I 56). En segundo lugar, otra historia que refiere también Cicerón narra que una vez dos amigos de Arcadia llegaron a Mégara para pasar la noche. El primero se fue a una posada y el segundo a casa de un anfitrión. Cuando éste había acabado de cenar y empezaba a dormirse le pareció ver en duermevela que el otro le pedía ayuda porque el posadero iba a asesinarlo. Se asustó pero se acostó de nuevo y consiguió dormirse. Entonces vio de nuevo a su amigo que le rogaba que, ya que no había acudido en su auxilio, al menos vengase su muerte, y le desveló dónde había ocultado el posadero su cuerpo. Así, al día siguiente se pudo descubrir el crimen. Como tercera y última de estas historias sobre las apariciones proféticas podemos referir, a partir de Plinio el Joven (*Epístolas* VII 27, 1-3), cómo una dama de tamaño y belleza sobrenaturales le anunció a un político romano que sería gobernador de África y luego moriría, cosa que luego efectivamente sucedió.

En la mentalidad antigua, es en el espíritu donde reside la capacidad de presagiar el futuro, y en el tipo de adivinación inspirada o natural, la profecía se basa siempre en el influjo de lo divino sobre el espíritu, ya sea desde la muerte, en el espíritu que sobrevive en el más allá, ya sea durante el sueño, por ser el estado más receptivo para recibir tal influjo, o ya, para algunas personas especialmente sensibles, en cualquier momento. Así, por último, se debe hacer mención de la especial capacidad de ciertas personas mediadoras para comunicar con el más allá, según las fuentes antiguas.

Aristóteles estimaba que esta sensibilidad especial se da en los melancólicos, espíritus enfermizos y excepcionales bajo el signo de Saturno, cuyos desequilibrios de salud les hacen reunir las condiciones idóneas para la profecía o la poesía (*Problemas* 957a 32-35). Las dotes

de los melancólicos para conectar con lo divino se relacionan con la teoría del genio que heredarán el neoplatonismo y los tratadistas del Renacimiento. En palabras del escritor italiano Pietro Citati, «Aristóteles afirmaba que todos los hombres extraordinarios eran melancólicos, identificando el *furor* platónico con los influjos de la bilis negra *[melancholía]*. Marsilio Ficino reiteró que Dios solamente revela a los hijos de Saturno los misterios de la tierra y del cielo, consagrándolos a la contemplación religiosa, a la filosofía, a la magia, a la poesía, a las artes figurativas y a las matemáticas».

Todos estos aspectos se conjugan en la adivinación inspirada, el don de Casandra, la troyana: el éxtasis religioso, las visiones oníricas y los viajes al más allá. En la Antigüedad, todo tipo de adivinos y taumaturgos, hombres santos *(theioi andres)* o mujeres proféticas (sibilas, pitias, etc.), poseían esa conexión especial con lo sobrenatural. Especialmente en el caso de las profetisas, esta ligadura se ejemplifica en el trance, una especie de frenesí apolíneo-dionisíaco inspirado por la divinidad, para el que las mujeres eran el instrumento predilecto. El proceso de tal éxtasis, semejante al ensueño, entre la crisis de locura y la euforia, sigue siendo misterioso hoy día, ante el silencio o ambigüedad intencionada de las fuentes clásicas, pues su conocimiento se daba por supuesto o por vedado. Modernamente se ha intentado explicar la adivinación inspirada mediante el recurso a diversas teorías, desde la psicología a las ciencias naturales, como se verá al hablar del interior del templo de Apolo en Delfos. En todo caso, sería complicado atribuir a un solo elemento el estado de trance de la profetisa, que queda reflejado, como en pocos otros autores, en los primeros versos de la *Alejandra* del oscuro autor helenístico Licofrón. Este poema, dedicado a Casandra (Alejandra es otro nombre de la profetisa), alude así en su comienzo al éxtasis de la joven, que refiere un mensajero:

> Fielmente contaré todo lo que preguntas
> desde el principio; pero, si se alarga el relato,
> perdóname, señor; pues no, como otras veces,
> tranquila sus variadas profecías la virgen
> daba, mas con larguísimo clamor desordenado
> hablaba de su boca que mastica laurel
> remedando el cantar de la siniestra Esfinge
> (trad. M. Fernández Galiano).

Hay autores, como Flacelière (1965), que prefieren explicar este estado a partir de experiencias como el autohipnotismo o la autosugestión. En los testimonios literarios se muestra claramente a las profetisas fuera de sí, profiriendo palabras inconexas y terribles, pero también hermosas tiras de versos improvisados. En el *Agamenón* de Esquilo, dice Casandra en su trance:

> ¡Esta leona de dos pies que con un lobo se acuesta
> en ausencia del altivo león, me va a asesinar!

y en las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna grita desesperada al ver el caballo de Troya:

> ¡Miserables! ¡Ya caminamos bajo tinieblas, pues a nuestro alrededor la ciudad se encuentra dominada por la sangre y el

> fuego, y por un triste hado! ¡Por todos sitios muestran los inmortales funestos prodigios, y nos encontramos a los pies de la muerte! ¡Insensatos; no tenéis idea de vuestro maldito destino!

El don de Casandra requiere, en fin, un especial estado de ánimo, un espíritu hipersensible, entre exaltado, clarividente, somnoliento y poético, que sigue fascinando al hombre de hoy.

3. El don de Héleno: la adivinación interpretada

Entre las muchas leyendas sobre el origen de las capacidades proféticas en famosos adivinos, existe una que ilustra bien los dos tipos de adivinación en la antigua Grecia, que nacieron simultáneamente en dos personajes míticos. Se cuenta en un escolio a la *Ilíada* (VI 44) que los reyes de Troya, Príamo y Hécuba, tuvieron hijos gemelos: Casandra y Héleno. Después de nacer, sus padres los llevaron al templo de Apolo, a la sazón protector de Troya, y al llegar la noche se marcharon dejando atrás a los niños, ya fuera por descuido o intencionalmente, para que durmieran en el santuario del dios de la profecía. Cuando a la mañana siguiente volvieron por ellos los hallaron durmiendo aún profundamente, mientras dos serpientes, animales proféticos de la tierra, lamían sus órganos de los sentidos. La madre, asustada, lanzó un grito y las serpientes se alejaron tranquilamente, sin dañar a los pequeños. Pero a partir de entonces los niños recibieron el don de la adivinación: Casandra, como ya sabemos, profetizaba en éxtasis, poseída por el dios, mientras que Héleno adquirió una habilidad diferente. Héleno podía interpretar serenamente, mediante una técnica cuidadosa y estudiada, las señales y prodigios en la naturaleza para adivinar el porvenir. Tales son los signos, o *semeia*, principalmente fenómenos naturales que podían ser tomados simbólicamente para revelar la voluntad divina en la antigua Grecia.

Este tipo de adivinación, basada en el aprendizaje, incluye una gran diversidad de técnicas y medios. Sobre todo se trata de fenómenos meteorológicos a través de los cuales los dioses celestes como Zeus suelen manifestar su estado de ánimo y sus intenciones, como sucede ya en la *Ilíada*. Por su carácter técnico, este tipo de adivinación fue la más usual para tomar decisiones políticas cotidianas y también la más asequible para los consultantes privados. Incluso entra en la esfera de las predicciones patrimoniales de una cultura, que interpreta los signos de la naturaleza. Un buen ejemplo de ello es la astrología, que llegó a Grecia de Oriente: las artes astrológicas de los babilonios y caldeos ejercieron una enorme influyencia y fascinación en el mundo griego, sobre todo desde la época de Alejandro, y lo siguieron haciendo después del auge del cristianismo, que se opuso con fuerza a tales prácticas.

El hombre es un animal profético, que trata de anticiparse a los acontecimientos futuros de todas las maneras posibles, y ello se pone especialmente de relieve en el caso del hombre antiguo. No sólo mediante la adivinación, sino a través de la predicción empírica o científica.

Como consignó Cicerón, «la costumbre inveterada aporta en todos los asuntos, gracias a la observación prolongada, un increíble saber». Y, en efecto, en la vida cotidiana hay vaticinios tan comunes como las señales de tormenta en el cielo o en el mar. Pero los antiguos tratadistas no confundían la predicción basada en fenómenos naturales con la adivinación: es fama que Tales de Mileto predijo un eclipse, lo que fue interpretado por muchos contemporáneos como profecía. También Ferecides predijo muchos prodigios a partir de sus observaciones, como cuenta Diógenes Laercio (I, 116 ss.). Por supuesto, lo que algunos sabios consideraban fenómenos predecibles otros lo veían como señales ominosas. Así, da cuenta el poeta lírico Arquíloco de un eclipse de sol acaecido el 6 de abril de 648 a. C. y que, con permiso de las discusiones filológicas, nos da la primera fecha cierta de la historia literaria griega:

> Ninguna cosa está fuera de la esperanza ni se puede jurar imposible, ni es extraordinaria después que Zeus, padre de los Olímpicos, ha cambiado en noche el mediodía ocultando la luz del sol resplandeciente. Un miedo que debilita el ánimo sobrevino a los humanos y desde entonces todo es creíble y esperable para los hombres (fr. 206, trad. F. R. Adrados).

En ocasiones, la contemplación de los cambios atmosféricos marcaba la agenda política o religiosa de la ciudad. La Atenas clásica no enviaba su embajada sagrada (*theoría*) a Delfos siguiendo un calendario fijo, sino al arbitrio de las señales de Zeus: los sacerdotes observaban el cielo durante tres meses, en tres días y tres noches

señaladas, aguardando que se viera en el horizonte un rayo. Sólo entonces partía la embajada desde el ágora, donde comenzaba la vía sagrada de la procesión pítica. Otras veces esta costumbre lindaba con la superstición popular. Por ejemplo, en la Roma republicana no se celebraban comicios si Júpiter «tronaba» (Cicerón, *Sobre la adivinación* II 18) y los meteoros eran considerados prodigio de mal agüero. Cuenta Plutarco que el general romano Lúculo, por lo demás valeroso y audaz, detuvo un combate de la guerra mitridática, en el Asia Menor helenizada, porque se apareció un fenómeno celeste, muy probablemente un meteorito, que señalaba una catástrofe irremediable por voluntad de los dioses:

> Sin que hubiera ningún cambio aparente del tiempo, de improviso, el aire se partió y se vio un gran cuerpo llameante que cayó en medio entre los dos ejércitos. Su apariencia era más bien parecida a una jarra de vino, de un color semejante al de la plata fundida. De tal modo ambos bandos, temiendo esta visión, se alejaron del otro (*Vida de Lúculo* 8, 5).

Pero además de la disposición de los astros, hay que añadir otros muchos sistemas de adivinación técnica o inducida, a partir de la observación de la naturaleza, el vuelo de las aves y el sacrificio y examen de las entrañas de un animal. Otros prodigios de la naturaleza eran tenidos por señales de diversa índole, como los terremotos, de los que hay muchas huellas en la Antigüedad, y que entraban en los dominios de Poseidón, señor de los mares y dios «que agita la tierra» (*ennosígaios, Ilíada* XIII, 43). Tal ocurría también con los nacimientos de animales o seres humanos, que eran examinados en el plano profético: Tito Livio da cuenta del mal augurio que suponía en la Antigüedad un nacimiento anormal, en concreto el de un hermafrodita (XXVII 11, 4).

Los nacimientos de niños extraordinarios, los que habían de ser en el futuro héroes o personajes de relieve, estaban igualmente marcados por prodigios y señales características del *Wunderkind*, como estudió en un antiguo libro E. Norden (1924). En la mitología, Heracles niño estrangula a dos serpientes en la cuna mientras el pequeño Hermes, por su parte, roba los rebaños de Apolo e inventa la lira. Los prodigios en torno a un recién nacido en las fuentes literarias clásicas señalan su futuro y las virtudes en que destacará. Así, por ejemplo, se dice que a Midas, cuando era niño, unas hormigas le llevaron a la boca granos de trigo, prefigurando su inmensa riqueza. Al pequeño Platón (o según otros a Píndaro) unas abejas le anidaron en la boca, poniendo allí su miel. Ello significaba, claro está, su maestría literaria. El actor Roscio, según refiere Cicerón entre otros ejemplos (*Sobre la adivinación* I 79), fue abrazado cuando niño por serpientes, que no le hicieron ningún daño, y la fama del rey romano Servio Tulio fue profetizada por unas llamas que le rodearon mágicamente la cabeza (Tito Livio I 39, 1-3). Los niños, además, son un vehículo idóneo para que los dioses expresen su voluntad. Narraba Heródoto cómo el hijo de Creso, mudo de nacimiento, se puso a hablar un día, cumpliendo un vaticinio de Delfos según el cual sería signo de grandes males para su reino. En otro sentido, pero en paralelo, se puede leer la mudez de Zacarías en el Evangelio de Lucas (1.5.19-20):

Lidio, soberano de muchos, gran necio Creso,
no quieras oír la voz de tu hijo,
pedida con muchos rezos en tu palacio.
Es mejor estar lejos de ti entonces, pues hablará en un día
[aciago (Heródoto I 85).

La «hieromancia» es una denominación que abarca todos los tipos de adivinación sagrada practicados por los sacerdotes de la ciudad a través de distintos procedimientos. La más difundida, por lo general, era el examen de las entrañas de un animal –un buey– sacrificado al dios. El fundamento mítico de esta práctica, común a la antigua Grecia y a Roma, era la leyenda de Prometeo, que instauró el sacrificio con su engaño a Zeus al dividir en dos partes el cuerpo de la víctima propiciatoria: el montón de los dioses y el de los hombres, según el conocido mito, encuentra un punto de comunicación en el hígado de la víctima. Una vez cumplido el sacrificio, este órgano era examinado en detalle por los sacerdotes, en la llamada «hepatoscopia». Si faltaba la cabeza del hígado (el *caput iecoris* de los latinos), o había signos de atrofia o alguna enfermedad en la disposición de las venas sobre el órgano, el presagio era negativo.

El hígado era un órgano de extrema importancia en las doctrinas de la medicina y la filosofía griegas como sede de una emoción especial que conecta con lo divino. Ya en la teoría hipocrática de los humores el hígado tiene una actividad determinante del carácter más soñador y cercano a la divinidad. Por su parte, Platón se hace eco de estas ideas y enuncia su teoría sobre la función adivinatoria del hígado en el *Timeo* (71b-72c): en el hombre, también, el conocimiento actúa sobre este órgano privilegiado para el contacto con lo ultramundano, que entra en funcionamiento por la noche, entre sueños, cuando «la calma hace capaz al alma de hacer uso de la adivinación, puesto que ella no participa ni de los razonamientos ni de la reflexión». Esta consideración especial del hígado, que implica mayor interés en su examen en los seres humanos, llegó a propiciar incluso sacrificios de hombres en época del cruel emperador Heliogábalo (Bouché-Leclercq 1963, I, 167-168).

Pero Platón afirma que aunque «el hígado proporciona los indicios más claros, carente de vida se vuelve ciego y los signos adivinatorios que se dan son demasiado turbios para significar nada preciso» *(Timeo* 71b-72c), significando la poca confianza que los filósofos tenían, en general, en las prácticas de este tipo, de la que hay numerosos ejemplos en el tratado ciceroniano *Sobre la adivinación.* El propio Platón *(República* 364b; 365a) condenará a los adivinos ambulantes que practican distintos tipos de adivinación inducida, frente a la adivinación inspirada, que gozaba de mejor reputación.

Había, sin embargo, otros tipos de adivinación sacerdotal relacionada con el sacrificio. La «piromancia», atestiguada ampliamente en la poesía homérica, consistía en quemar los muslos de los animales sacrificados a los dioses para que los *manteis*, o adivinos, observaran cómo ardía la grasa de aquéllos y en qué forma el humo ascendía al cielo en espirales, interpretando las señales de la voluntad divina. Otra clase de hieromancia, en la que no mediaba sacrificio, se refiere a la observación del comportamiento de ciertos animales, que simbolizan la voluntad

de los dioses. De hecho, como resto de antiguas etapas de culto a los animales, en la Grecia antigua cada dios olímpico tenía consagrados ciertos animales: el águila de Zeus, el oso de Ártemis, el lobo de Apolo, el lagarto de Asclepio o el mochuelo de Atenea.

Sin duda, son las aves las verdaderas «mensajeras de los dioses», como las llamó Eurípides: según su vuelo a uno u otro lado del observador, a la izquierda o a la derecha, se podía tomar como vaticinio negativo o positivo. La propia palabra que designa a los pájaros en griego evoca el significado de 'presagio' *(ornis-oionós-oiónisma).* Así, se habla de «ornitomancia» cuando nos referimos a la adivinación por medio de las aves, prerrogativa de los sacerdotes oficiales de la polis, un tipo de hieromancia que, por ejemplo, se practicaba en la ciudad de Tebas desde el llamado observatorio de Tiresias. Los sacerdotes de la ciudad escrutaban el horizonte desde un lugar sagrado en la ciudad a la búsqueda de señales de la divinidad, ya fueran fenómenos atmosféricos o movimientos de aves solitarias o en bandadas. Por otro lado, el arte de observar el vuelo de los pájaros lo heredaron los romanos de los etruscos, como señala la denominación latina tradicional de la aruspicina o «disciplina etrusca», que incluía diversas técnicas mánticas, como la ornitomancia o la hepatoscopia. En la antigua Roma, además, la manera en que se alimentaban las aves, con mayor o menor apetito, era también considerada fuente de profecías para la política del Estado. Era el llamado «tripudio». Otros y variados eran los procedimientos de lectura del futuro en señales y partes del cuerpo humano, que no trataremos aquí.

La observación del agua o de los árboles también daba lugar a ciertas especialidades mánticas muy cercanas en sus orígenes a las creencias animistas. En cuanto a los árboles, ya se ha mencionado el oráculo de Dodona, donde el viento en las encinas de Zeus y los sueños habidos bajo ellas daban respuesta a las consultas. Sobre la presencia de fuentes y manantiales, lugares de paso al más allá por excelencia, se habló más arriba: a ello se debe el frecuente uso del agua en otras técnicas adivinatorias, la «pegomancia» (de *pegé*, 'fuente') o «hidromancia». En Asia Menor, por ejemplo, en las inmediaciones del río Adonis, había un templo de Afrodita con una alberca dedicada a la divinidad. Se presentaban en ella obsequios que se depositaban en la superficie del agua: si los regalos se hundían en la alberca, quería decir que eran aceptados por la diosa. Los objetos que se quedaban flotando –a veces de peso y milagrosamente– eran rechazados. Otro tanto ocurría en el templo de Deméter en Patras, en el extremo noroccidental del Peloponeso, donde, según el errante Pausanias, había una fuente infalible para adivinar las posibilidades de curación de los enfermos: se consultaba poniendo en contacto con la superficie del agua un espejo. Si éste reflejaba el rostro del enfermo vivo y con buen aspecto, sanaría; de lo contrario, estaba destinado a morir. El mismo Pausanias (III 25), por último, refiere que el templo de Apolo en Cianeas, en el Bósforo, contenía un oráculo acuático que reflejaba como un espejo cualquier lugar del mundo. En la imagen reflejada era posible indagar el porvenir, como muestra la difundida práctica de la «catoptromancia» (o adivinación por espejos), atestiguada en textos de la literatura clásica, como la comedia *Acarnienses* de Aristófanes. Vertiendo aceite en una superficie que sirviera de espejo, como el bronce, se podía ver el futuro reflejado sobre ella.

Otro procedimiento adivinatorio era la «cledonomancia», consistente en tomar un suceso en apariencia azaroso como señal convenida para la adivinación. Así, una voz, una visión o un encuentro, algo con lo que se topa un hombre preocupado por un asunto cualquiera, se convertía en una respuesta de la divinidad a sus cuitas. Hay restos de este procedimiento en la tradición literaria, como prueba una de las últimas comedias atribuidas a Aristófanes, *Pluto* (*c.* 388 a. C.). En ella, Crémilo, un ciudadano ateniense, acude al oráculo de Delfos para consultar el futuro de su hijo y la respuesta del dios le invita a seguir al primer hombre que vea y hospedarlo en su casa. Este hombre es un ciego llamado Pluto, que resultará ser el dios de la riqueza, cegado por envidia de Zeus. Finalmente, tras una visita al santuario de Asclepio, recobrará la vista y actuará con justicia en el reparto de sus dones. Hay muchos otros ejemplos, sobre todo relacionados con la etimología de las palabras o los nombres de los personajes implicados, como el que nos refiere Heródoto (IX 91) acerca de Leotíquidas, rey de Esparta. Antes de la decisiva batalla de Mícale y teniendo que decidir si marchaba o no al combate, Leotíquidas aceptó entrevistarse con un enviado de Samos que insistía en verle, pese a lo urgente del momento. Leotíquidas preguntó su nombre. Se le dijo que era Hegesístrato («reúne-ejército»), a lo que el rey respondió: «acepto el presagio». Las palabras dichas al azar son también tomadas como vaticinio en el ya mencionado oráculo de Hermes en Faras y en la

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

visita de Alejandro Magno a la Pitia, narrada por Plutarco en su *Vida* del rey macedonio (XIV 4). Alejandro viajó a Delfos para recibir un oráculo acerca de su destino, pero sucedió que no era día propicio de consulta y la Pitia no quiso recibirlo. Alejandro se saltó todas las reglas del santuario y, por la fuerza, se presentó ante la sacerdotisa, que le dijo: «eres invencible, hijo». Alejandro lo tomó como la respuesta del dios que andaba buscando. A menudo la cledonomancia incluye otros elementos de mántica fortuita, como los estornudos, normalmente de buen augurio. Las voces de los niños y sus juegos también son tomados como mensajes divinos, como le sucedió por ejemplo a San Agustín y el célebre *tolle, lege* ('toma, lee') del juego infantil que, según es fama, instó al futuro obispo de Hipona a tomar los Evangelios y dedicarse a ellos en cuerpo y alma.

Relacionados con estos procedimientos adivinatorios y azarosos están los oráculos de suerte englobados en lo que se conoce como «cleromancia»: echar las suertes, lotes o dados, ver el futuro en las jugadas o combinaciones de tableros, tabas, judías, etc. Es este un tipo de adivinación por lo general condenado por filósofos como Platón o Cicerón, pero que gozaba de una gran aceptación entre el pueblo y era considerablemente más económico que el recurso a los grandes oráculos. Cicerón, por ejemplo, previene especialmente contra este tipo de adivinación, que rechazan como falsa en su obra los estoicos, representados por el hermano del orador, Quinto (*Sobre la adivinación* I 58): ejemplos de estos adivinos tachados de charlatanes son los echadores de tablillas y fortuna, los adivinos ambulantes, los necromantes y astrólogos del circo y los sacerdotes de Isis e intérpretes de sueños. La diferente estima de la adivinación inspirada, que se acepta, y la inductiva, que se rechaza, recuerda también a la tradicional distinción en el Antiguo Testamento (Deuteronomio 18, 9-12), donde la segunda se califica de «abominación».

840834

En general, todo este tipo de adivinación, bien estudiada por Rosenberger (2001, 40 ss.), se pone en duda en las fuentes literarias clásicas, lo que es a la vez prueba de su gran éxito popular. Se trata de técnicas mánticas ligadas al azar, unas veces relacionadas con la vegetación y la agricultura, como la «filomancia», que se lleva a cabo mediante suertes echadas con hojas de árboles o plantas, la «critomancia», que hace uso de la cebada para el mismo propósito, y la «cosquinomancia», que usa un tamiz para elegir las suertes. Pero nos interesa destacar otro procedimiento de especial fama, llamado «bibliomancia» o «esticomancia», que se realiza a partir de un texto clásico o sagrado. Este tipo de adivinación, que se da en otras culturas como la hindú, no podría referirse en Grecia a otra obra que a los inmortales poemas homéricos. Así, la «homeromancia» consistía en el uso de los versos de la *Ilíada* como medio de saber oracular. Se jugaba a encontrar respuestas profundas a los problemas existenciales del consultante en la obra de Homero, básica para la cultura griega como fuente de toda educación ética y estética.

El azar es una constante en estos oráculos: los dados arrojados por el consultante después de formular la pregunta señalaban el pasaje que daba la respuesta. El dado, de seis caras, estaba marcado con letras de alfa a sigma,

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

y era arrojado tres veces, con un total de 216 combinaciones posibles. Sabemos hoy cómo funcionaba el oráculo de Homero gracias a un papiro conservado en el Museo Británico que explica sus reglas. Ello es muestra de la importancia cultural de Homero no sólo en la Grecia clásica, sino también, y a lo largo de los siglos, en el mundo griego posterior, hasta el Egipto helenístico y de la época imperial. Igualmente, entre los romanos, hay que citar a Virgilio como texto básico de la bibliomancia latina: eran las llamadas *Sortes vergilianae*, un método de buscar oráculos por azar en la *Eneida* de Virgilio, atestiguado entre el pueblo romano y entre los emperadores tardíos y que siguió usándose en la Edad Media y Moderna: se cuenta, por ejemplo, que el rey Carlos I de Inglaterra vio a través de la obra de Virgilio un presagio de su muerte. Por último, y ya en el ámbito cristiano, otro tanto ocurría con el uso mántico de las Escrituras: las llamadas *Sortes biblicae* pronto fueron declaradas heterodoxas, pero reflejan un procedimiento de honda raigambre en la cultura antigua, como acreditan, por ejemplo, los testimonios de San Martín de Tours, San Agustín (*Confesiones* VIII 12) o, más tarde, San Francisco de Asís. Las *Sortes sanctorum* o *Sortes Apostolorum*, una variante de estos usos en el primer cristianismo, son utilizadas desde la Antigüedad tardía hasta la Edad Media para propósitos mánticos.

Los oráculos de azar actuaban con preferencia a través de dados, tabas y otros instrumentos del juego y la fortuna. Así, el oráculo de Heracles en Bura (Acaya) daba sus soluciones en una tirada de dados, tras rezar convenientemente a la estatua de su patrón en el templo

(Pausanias VII 25). El juego de las tabas era otro procedimiento mántico que tenía gran popularidad: en torno al siglo II hay atestiguados numerosos restos de oráculos de este tipo en las ciudades helénicas del Asia Menor. La adivinación que hace uso de tabas y otros huesos de animales, conocida como «astragalomancia», se realizaba bajo el patrocinio de Hermes, dios mensajero y del azar afortunado, en ámbitos ciudadanos y populares como el ágora, las termas, etc. Se han conservado también los textos interpretativos de estos oráculos, que dan las soluciones a cada posible combinación de tirada de cinco series (de 1,1,1,1,1=5 a 6,6,6,6,6=30). Para cada una de las 56 combinaciones posibles había un dios protector (desde los más grandes, como Zeus, hasta divinidades menores como Pan o las Ninfas), siendo muchos de esos resultados referencias a advocaciones concretas de dioses (Zeus Soter, Zeus Olimpios, Zeus Xenios, Apolo Licio, Apolo Loxias, etc.) que otorgaban diversos favores. Y junto al dios, del que procedía la predicción y al que había que agradecer, figuraban unas palabras de sentido ambiguo en un estilo que recuerda en cierto modo a los textos de los horóscopos de hoy día. Otros oráculos de este estilo, que deben sumarse a este catálogo de técnicas azarosas, son los de «gramatomancia» u oráculos de letras: se trataba de veinticuatro tejas que llevaban escritas cada letra del alfabeto griego y que eran sacadas de una olla para formar la respuesta divina.

Oráculos de azar eran también el de Apolo en Dinos o el ya mencionado de Hermes, en el ágora de Faras, en el Peloponeso. En cuanto al primero, se trataba de un templo cercano a la playa, en las inmediaciones del cual se había excavado un agujero que se llenaba de agua y peces variados con cada marea. El sacerdote sumergía dos tablas de madera con carne asada en el agujero y observaba cuál devoraban los peces y qué tipo de peces se reunían allí para determinar la respuesta al consultante, también en el esquema «sí-no» (Ateneo VIII 333). Otros ejemplos, ya de época tardía e imperial, son las máquinas adivinatorias: una pieza procedente de Pérgamo que se conserva en la Antikensammlung de Berlín (n.° inv. F2538 del s. III) da fe de este tipo de procedimiento mecánico. Se trata de un círculo giratorio sobre un triángulo marcado con figuras humanas y signos mágicos de difícil interpretación: el mecanismo, en cambio, es más sencillo, pues el consultante hacía girar esta especie de ruleta del destino, que marcaba su respuesta según el cuadrante sobre el que se detuviera.

También en época tardía, el historiador romano Amiano Marcelino (XXIX 1 28-33) acredita el uso de unos tableros de letras con los que dos personajes, Hilario y Patricio, trataron de adivinar el nombre del futuro emperador. Se trataba de un plato con las veinticuatro letras del alfabeto griego grabadas en el borde, un péndulo compuesto de un fino hilo de algodón y un anillo que iba dando, letra por letra, la respuesta a las consultas. Ambos hombres fueron acusados de magia por las autoridades de un imperio ya cristiano y torturados cruelmente, según refiere la historia de Marcelino: sólo lograron averiguar las dos primeras sílabas de un nombre griego «THEO», que interpretaron erróneamente como Teodoro, siendo en realidad el próximo emperador Teodosio. Sería este mecanismo un lejano precedente de la popular tabla güija,

cuyo origen otros historiadores de las ciencias ocultas relacionan con el casi mítico Pitágoras y su numerología.

Como puede entenderse, este tipo de oráculos era muy popular y lo usaban con preferencia las clases humildes en las ciudades. Se extendían también estas prácticas a los grandes centros oraculares, donde convivían a menudo con la mántica inspirada, lo que ha acreditado la existencia de puestos de astrólogos o adivinos diversos junto a los santuarios. Aunque fue negado por los estudiosos durante mucho tiempo, se ha demostrado que el gran santuario de Delfos albergaba prácticas adivinatorias menores, las llamadas «suertes», junto al templo en el que la Pitia profetizaba. Probó este extremo una inscripción encontrada en el lugar que establecía la tarifa para el oráculo de azar (Parke 1967, 85): este texto se refiere a un consultante que usó el método de las dos judías –una blanca y una negra– para someter la pregunta, que obviamente respondía al esquema «sí-no», al juicio de la sacerdotisa. Así pues, existía cleromancia incluso en los más sagrados santuarios de la antigua Grecia, pese al mayor prestigio de la adivinación inspirada. Y otras veces los oráculos de estos mismos centros funcionaban con principios de azar y combinaciones. Así sucedía, por ejemplo, en el oráculo de Amón en el oasis de Siwa: se cuenta que el dios del oasis era interrogado con una pregunta que sólo admitía respuestas en el esquema «sí-no» (Diodoro XVII 51), de forma parecida a los oráculos del Antiguo Testamento, donde hay que preguntar a Dios como en un interrogatorio forense.

En definitiva, los orígenes de la adivinación, arte de Apolo, y sus formas, desde el misticismo de Casandra a la más pura técnica de Héleno, se hallan íntimamente insertas en la mentalidad religiosa de los antiguos griegos, desde su fundamento en la mitología. La adivinación, según refieren sus orígenes míticos y según los ejemplos que se han citado, funciona como puente y comunicación entre el hombre y la divinidad, a través de diferentes intermediarios, humanos, animales, climáticos o mecánicos. Hasta ahora se ha examinado el origen mítico de la mántica griega en las fuentes antiguas y los diversos tipos de adivinación en la Antigüedad, la inspirada y la inducida, evocados bajo los auspicios de la mitología. El tratamiento literario de los mitos y de los oráculos, pues la mayor parte de éstos se ha transmitido en obras de esta índole, induce al historiador del mundo antiguo a tomar la información que se refiere a los oráculos y sus técnicas con la precaución debida. A la luz de sus orígenes míticos y sus diversas formas acreditadas procederá ahora analizar las funciones de los oráculos en el mundo griego, que no difieren excesivamente, como ha demostrado la antropología, de las que tienen en otras sociedades que usaron la adivinación como fuente de información y regulación política, social y religiosa.

Segunda parte

Funciones de los oráculos griegos

4. La adivinación como ideología: mito, literatura y pensamiento

Decía Platón que los adivinos y profetisas, en su locura divina, «han hecho a Grecia, privada y públicamente, muchos hermosos beneficios» (*Fedro* 244b) y, en efecto, entre los autores antiguos el prestigio de los oráculos es grande, pese a que no sea unánime al respecto la opinión de los filósofos. Con todo, la adivinación aparece de forma tan habitual en los textos clásicos que incluso se podría afirmar que funciona como un recurso ideológico de la Grecia antigua, un cierto motor de la mentalidad griega. Por ello, en las siguientes páginas se verá cómo se muestran los oráculos en interacción con la literatura y el pensamiento griegos, en algunas de sus funciones más usuales, relacionadas no sólo con la narrativa popular, sino también con las grandes obras literarias de la Antigüedad –pensemos en los ejemplos de Homero o los trágicos Esquilo, Sófocles o Eurípides– y con los grandes sistemas filosóficos que afirman la existencia de lo divino y la posibilidad de establecer contacto con ello o recabar información sobre su providencia, como es el caso del estoicismo. Pero antes de todo procederá constatar que la antigua mentalidad oracular es un recurso ligado a la narrativa folklórica y que responde a ciertos patrones repetidos en diversas culturas, de los que hay abundantes ejemplos en el mundo griego.

La narración oracular: esquemas y motivos del folklore universal

Para empezar, tenemos que determinar el funcionamiento de la adivinación en los esquemas de narración mítica, materia prima de la literatura griega. El oráculo es, en la arcaica narrativa del mito, un elemento imprescindible para hilar la trama y el desenlace con un elemento sobrenatural bien atestiguado y arraigado en el folklore de pueblos variados. Tanto el oráculo como el adivino son un viejo motivo del folklore universal que sirve de patrón narrativo, como han demostrado los estudios e índices al uso (Aarne 1961, Thompson 1955, Uther 2004, Garry y El-Shamy, 2005). Y, en efecto, para la literatura antigua, que nos ha transmitido las viejas sagas y leyendas griegas, la adivinación es un recurso de enorme productividad.

Los oráculos funcionan como una técnica narrativa de primer orden para la estructura de los mitos, con puntos que tocan de cerca al cuento popular y que, igualmente, recogerán los géneros literarios más representativos de la Grecia antigua, como la épica y la tragedia. En primer lugar, el oráculo desempeña la función de motor básico

de la motivación, en un esquema de culpa y castigo: al final, lo profetizado se acaba cumpliendo siempre inexorablemente, siguiendo el patrón arcaico de la retribución y del pago de las culpas, heredadas de generación en generación. Así se cierra el círculo de la composición narrativa arcaica en anillo *(Ringkomposition)*. Pero también, en segundo lugar, es un recurso dramático para crear suspense muy explotado no sólo por la tragedia, sino incluso por la historiografía: el público o la audiencia ya conocen el sentido último del oráculo, que los protagonistas no interpretan bien o simplemente desconocen. En tercer lugar, el oráculo y las reacciones que ante él tienen los diversos personajes del mito conforman grandemente su caracterización literaria: la forma en que actúan ante los oráculos sirve para configurar su carácter y retrato moral. Los oráculos, finalmente, sirven para vertebrar la estructura básica de la narración, ya sea fábula, mito, drama o historia.

De esta forma, sólo cuando se toma conciencia del papel crucial de los oráculos y las profecías en la mitología se puede comprender por qué lo calificamos como recurso o motor imprescindible en la ideología de los griegos antiguos.

Por lo demás, Fontenrose (1978, 58 ss.) ha clasificado los motivos oraculares más usuales en comparación con el folklore y la literatura universal, encontrando diversos puntos de contacto que nos resultan de gran interés para constatar la función literaria de la adivinación en la antigua Grecia.

En primer lugar destaca entre estos motivos el tema de la «cámara de Jerusalén»: se trata de una situación en la que el consultante descubre que el oráculo quería decir algo distinto de lo que él entendió, especialmente en cuanto a alusiones a topónimos. Por supuesto, será siempre demasiado tarde para remediarlo y el destino se cumplirá. Toma el nombre este tema del *Enrique IV*, de Shakespeare (II 4, 231-239), donde se profetiza al monarca que ha de morir en Jerusalén (*In that Jerusalem shall Harry die*). Confiado en que se refiere a la ciudad, el rey vive sin cuidado del oráculo hasta que, a las puertas de la muerte, se da cuenta de que el oráculo se refería a una habitación palaciega: la «cámara de Jerusalén». Semejante es la predicción que recibe el papa Silvestre II, quien viviría hasta dar misa en Jerusalén, refiriéndose no a la ciudad, sino a una iglesia en Roma.

En la Grecia antigua este motivo se produce, por ejemplo, en el oráculo dado a Cambises (Heródoto III 64, 3). A este rey persa se le profetizó que moriría en Ecbatana. Aunque Cambises se empeñó en evitar la gran capital, al cabo resultó que se trataba de una pequeña aldea siria con ese nombre.

En segundo lugar, e ilustrado con otro ejemplo shakespeariano, se puede nombrar el «motivo de Macduff». En este caso se trata de un oráculo que predice un acontecimiento que en apariencia es imposible (*pseudo-adynaton*), a cuyo cumplimiento se dará el desenlace. A Macbeth (IV 1, 79-81), en efecto, se le vaticina que nadie nacido de mujer podrá herirle. Pero el sietemesino Macduff (quien, dice Shakespeare, *was from his mother's womb / untimely ripped*) cumple la condición paradójica y causa la ruina del héroe.

Muchos ejemplos hay en la literatura y el mito clásico, como el oráculo a Creso, rey de Lidia:

Cuando una mula sea rey de los medas
entonces, lidio de blandos pies, por el pedregoso Hermo
huye y no te quedes, sin vergüenza de ser cobarde.
(Heródoto I 55).

El peligro para Creso, rey rico, afortunado y en apariencia invencible, proviene de una condición que parece imposible: que una mula reine sobre el Imperio persa. Pero es que el oráculo aludía, sin que Creso lo supiera, a Darío, futuro rey persa: como una mula, Darío era de origen mestizo (entre medo y persa). Y cuando llegó al trono, cumpliendo el oráculo, se produjo la ruina de Creso.

Un tercer motivo, relacionado con el anterior, es el del «bosque de Birnan», de nuevo un ejemplo basado en *Macbeth* (IV 1, 92-100): en esta ocasión se trata de que un suceso que va en contra de la naturaleza deberá ocurrir como condición previa. Macbeth no será vencido hasta que el gran bosque de Birnan se vuelva contra él y su castillo en Dunsinan. Y sucede que las tropas enemigas se refugian en el bosque de este nombre y ganan así la batalla.

Un caso semejante en el ámbito griego se ve en el oráculo que recibe en Delfos el espartano Falanto para fundar la ciudad de Tarento: encontrará el lugar adecuado cuando caiga sobre él «la lluvia de un cielo claro». El héroe sufre varios reveses que le hacen desesperar de su misión, pero en un momento de tristeza, su esposa Etra (cuyo nombre significa «cielo claro») abraza sus rodillas y se pone a llorar. En ese momento el fundador comprende por fin el significado del oráculo: en ese lugar se habrá de fundar la ciudad de Tarento.

El motivo popular del engaño por equivocación también está presente en los oráculos. Aunque el protagonista trata de cumplir el oráculo o bien de hacer todo lo posible para evitar su cumplimiento, todo está basado en un error previo y trágico. Tanto Edipo como su padre Layo reciben sendos oráculos y actúan para evitar su cumplimiento. Layo abandona al pequeño Edipo a una muerte segura en el monte Citerón tras recibir el oráculo del horrendo futuro que aguardaba al niño: matar a su padre y desposar a su madre. Criado por quienes cree que son sus verdaderos padres, Edipo, a la hora de emprender su camino, recibe el mismo oráculo y se aleja de quienes cree que son sus padres. En una encrucijada cercana a Tebas, y en la tragedia que compone Sófocles sobre el tema, se demuestra la terrible equivocación en la que ambos incurrieron. El oráculo es, por supuesto, el meollo de todo el asunto.

En otros casos, la condición de cumplimiento es una señal determinada, no imposible, que el héroe no interpreta mal, pero es incapaz de encontrar. Sin embargo, en un momento dado, acaba por resolver el enigma por un juego de palabras o un sentido oculto que le había pasado inadvertido. Y muy a menudo se trata simplemente de predicciones equívocas sobre la muerte o fortuna del consultante, que dan fe de la proverbial ambigüedad de los oráculos. Uno de los casos más famosos es el del escéptico Creso de Lidia, que había cuestionado los oráculos: la historia de este rey, muy relacionada con oráculos de todo tipo, tiene una pretensión moralizante y legitimadora de la adivinación. Un oráculo le dijo a Creso, cuando dudaba si guerrear con los persas, «si Creso cruza el Halis un gran imperio caerá» (Heródoto I 53).

Creso es un ejemplo de quien se acerca de forma insolente al oráculo, con los riesgos que conlleva tomar a la ligera este canal de comunicación con lo divino. Conque interpreta mal la predicción y, creyendo que se refiere a la caída del Imperio persa, cruza el río y se lanza al ataque contra los persas. Claro que un imperio se derrumba entonces, ¡pero es el suyo propio!

Otro es el caso del rey Pirro del Epiro, cuya consulta a Delfos en plena guerra con los romanos refiere un famoso verso de Enio, recogido por Cicerón (*Sobre la adivinación* II 116). En un latín de ambigua sintaxis, el oráculo reza *Aio te, Aeacida, romanos vincere posse* ('te anuncio, Eácida, el sometimiento romano'), donde el sujeto de *vincere* puede ser el Eácida –Pirro se consideraba descendiente de Éaco y, por ende, de Aquiles–, ¡pero también los romanos! Por supuesto, el rey lo interpreta para su provecho, como si profetizara su victoria sobre los romanos, cuando lo que ocurre es justo lo contrario.

Sin ningún ánimo de exhaustividad, hay que citar, además, algunos otros temas tradicionales del folklore y los cuentos populares que están presentes en los oráculos: el guía paradójico (a menudo un animal) que lleva al héroe a cumplir su destino; el héroe tutelar que ayuda a la comunidad después de muerto; el dios ofendido que causa una desgracia a la ciudad; el rey que tiene que morir para que la ciudad se salve o los auxiliares mágicos del héroe, que ponen los medios para que éste acabe triunfando. Hay muchos otros temas del folklore presentes en la narrativa oracular que pueden consultarse en los manuales mencionados.

La guía animal, en primer lugar, se ve en oráculos griegos como el que lleva a Cadmo a fundar Tebas: en Delfos se le vaticinó que debía seguir a una vaca y construir una ciudad allí donde sus pasos le llevaran. Cadmo encontró una vaca en Beocia y en el lugar donde el animal se tumbó, la sacrificó y fundó Cadmea, antigua ciudadela y origen de Tebas, cuyos muros fueron trazados por el arado. Otro oráculo llevó a los atenienses a localizar los huesos de Teseo, personaje mítico modelado interesadamente como héroe nacional y protector de la ciudad de Atenas, para procurarle digna sepultura. El dios guió a la isla de Esciro al general ateniense Cimón, donde, pese a que los isleños ocultaban su paradero, pudo hallar finalmente al héroe tutelar gracias a la indicación divina de un animal:

> ... habiendo conquistado la isla y teniendo grandes deseos de hacer este hallazgo, sucedió que un águila empezó a escarbar con el pico y revolver con las uñas en un terreno algo elevado (Plutarco, *Vida de Teseo* 36).

Tras cavar allí mismo encontró una tumba de dimensiones sobrehumanas con los restos de un cuerpo y una enorme lanza de bronce. Esta historia enlaza con el segundo motivo citado, muy característico por su presencia en los oráculos, el cuento de la tumba de un héroe protector. Según este tema popular, la ciudad está segura mientras estén allí los huesos del héroe, que mágicamente la protegen, o más bien hay que traer de vuelta esos huesos o elevarles un altar y rendirles culto para cumplir un proyecto, un designio o salvar a la comunidad. Así se ve también en el episodio de Cimón, ocurrido durante las campañas coloniales para la expansión del Imperio ateniense. No por casualidad le dirige el oráculo de Delfos a la isla de Esciro, pues a la sazón estaba poblada de piratas y era objetivo militar de Atenas, como enemiga de sus aliados (Plutarco, *Vida de Cimón* 8, 5). Cimón, a imagen de Teseo, limpia de bandidos la zona y, después de llevar solemnemente los restos a Atenas, consolida el poderío de su ciudad, cumpliendo notables hazañas frente a los persas y ante los aliados en los años que median entre las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso, supuestamente bajo protección divina. Se trata de un motivo popular de especial relevancia política, y así lo prueban otros casos atestiguados, como el interesado hallazgo en Glastonbury de los restos del rey Arturo en la Inglaterra de Enrique II o el del sepulcro en Allariz del rey visigodo Witiza, en la Galicia del siglo XVII.

En tercer lugar hay que mencionar los cuentos de dioses ofendidos, ya sea por la profanación de su altar o templo, por haber dejado muertos sin enterrar, o por algún otro pecado. Este es un tema muy presente en la mitología y la literatura antiguas. La propia adivina Casandra, en la toma de Troya, es violada por Áyax Oileo (distinto del famoso Áyax Telamonio) mientras estaba acogida a sagrado en el templo de Atenea, por lo que el guerrero es castigado por la diosa con un naufragio. Atalanta e Hipomenes, cegados por la pasión, se unen amorosamente en el templo de Cibeles y terminan transformados en los leones que tiran del carro de la diosa. En este motivo, los oráculos sirven para interpretar las señales del enfado de los dioses y tratar de conjurarlas. Se cuenta, por ejemplo, que los habitantes de Síbaris mataron a un tañedor de cítara que era, por casualidad, suplicante de Hera. Desde entonces se produjeron varios prodigios, como un chorro de sangre que brotó del altar del templo de Hera. Los sibaritas preguntaron al oráculo de Delfos por la causa del enfado de Hera. La diosa estaba ofendida por la profanación de su templo y la única expiación posible era el exterminio de los culpables. Poco después, como castigo, la vecina ciudad de Crotona habría de conquistarles (Eliano, *Historias verdaderas* III 43). También se cuenta que la Pitia prohibió la entrada al santuario a Calondes, el asesino del poeta lírico Arquíloco, por haber matado al «sacerdote de las Musas»: buena prueba de la sintonía entre los poetas y Apolo, dios de los oráculos, a la sazón su protector.

El tema del héroe que da la vida por su ciudad, en el cuarto lugar de esta improvisada lista, es bien conocido igualmente en la antigua Grecia. Quizá el caso más famoso sea el destino de Leónidas de Esparta en las Termópilas, narrado por Heródoto (VII 220, 3-4): el oráculo anuncia a los espartanos que la ciudad será destruida o que uno de sus reyes morirá. Pocas obras de la literatura griega muestran el influjo de los oráculos en su narrativa como las *Historias* de Heródoto (Sánchez Mañas 2017). Por último, en los ciclos míticos reflejados en la literatura griega –como, por ejemplo, en el de Jasón y el poema *Argonáuticas*, de Apolonio de Rodas– los auxiliares mágicos del héroe tienen una presencia destacada. El héroe de esta saga, en pos de un objeto mágico y legendario, el vellocino de oro, es asistido por un grupo selecto de héroes menores, cada uno de los cuales tiene una cualidad especial: Heracles el forzudo, el mago y místico Orfeo, los voladores Zetes y Calais, hijos del viento del norte, el sagaz Linceo, de vista aguzada, los adivinos Mopso e

Idmón, etc. Éstos, junto a muchos otros motivos del cuento popular relacionados con los oráculos, se pueden rastrear en la tradición literaria griega y demuestran una extraordinaria presencia y productividad narrativa. Algunos de ellos, sobre todo en las obras históricas, inducen a pensar en una fabricación de algunos vaticinios o sueños *ex eventu*, para darle un adorno literario en la redacción de la obra posterior al suceso.

Los oráculos: del mito a la literatura

Los grandes patrones de narrativa oracular que se detectan en el folklore universal encuentran, como vemos, un claro reflejo en el gran acervo de los mitos griegos. A continuación, y para abordar las funciones de los oráculos en el mundo antiguo, hay que comenzar ineludiblemente por la concreción de esos mitos y leyendas en la literatura, pues la mántica funciona, siguiendo los esquemas de la narración legendaria, como un verdadero núcleo de los mitos y sagas patrimoniales de la antigua Grecia. No es necesario insistir en la importancia de los mitos para la cultura griega arcaica, en sus fases oral y escrita, que ha sido subrayada en incontables ocasiones (por ejemplo Kirk 1990). Además de ser el fundamento de la religión, el gran patrimonio mítico de leyendas sobre dioses y héroes que cumplen hazañas sobrehumanas en el territorio mágico del mito era un código cultural que impregnaba todo el mundo griego, desde la política a la literatura y las artes plásticas.

En el mito las causas de consulta al oráculo se parecen mucho a las de los testimonios conservados de oráculos reales. Hay héroes que buscan respuestas sobre su origen, como es el caso de Edipo, y su misión en el mundo. Otros buscan purificación de un crimen, como sucede con Orestes y Alcmeón, que cometen matricidio y son perseguidos por la locura o por una terrible enfermedad. La tragedia *Euménides* de Esquilo, por ejemplo, recoge este último tema. Semejante a estos casos es la plaga que atormenta a Heracles tras haber asesinado, en un rapto de locura infundida por Hera, a su esposa Mégara y a sus hijos, o, en otra ocasión, al haber matado al hijo del rey Eurito. En ambos casos, Heracles acude a Delfos en busca de respuestas: «¿Qué debo hacer?». En la primera ocasión el oráculo le obliga a cumplir los famosos Doce Trabajos a las órdenes de su primo Euristeo, rey de Argos, para aplacar la ira de Hera. La segunda purificación por sus manchas de sangre, y tras haber desafiado al oráculo de Delfos intentando robar su trípode, consiste en ser vendido como esclavo a Ónfale, una reina africana. Al final, Heracles cumple su misión y es elevado al Olimpo con los demás dioses, tras una muerte cruel por error de su esposa, Deyanira, como se ve en la tragedia *Traquinias* de Sófocles.

Así dan respuesta los oráculos a los héroes, abriendo caminos para sus nuevas hazañas y para su destino de cierto cumplimiento. El oráculo es parte del perfil del héroe antiguo, que casi siempre ignora su destino o su origen noble: el transcurso de la biografía más usual del héroe antiguo, protagonista de la saga mítica, comienza con un oráculo en que se previene sobre su excepcional destino, que suele poner en peligro a los malvados, ya antes de su nacimiento excepcional, muy a menudo por concepción divina; después el niño es abandonado a su

suerte y el destino lo pone en manos de unos padres adoptivos que lo crían; destaca en su infancia y su educación heroica está marcada por un maestro o por algunas hazañas de juventud; al llegar al momento adecuado, el oráculo lo guía hacia su destino, que suele cumplir incluso involuntariamente.

Buen ejemplo de ello es la ya mencionada historia de Jasón. Pelias, rey de Yolco que ha usurpado el trono de su hermano y ha expulsado a su descendencia, recibe un oráculo misterioso en el cual se le advierte contra «el hombre de una sola sandalia» (*monosándalos*, otro tema del folklore presente en la mitología griega). Es un enigma en alusión al exiliado Jasón, su sobrino y heredero legítimo: éste, tras su educación heroica lejos de la patria, emprende el regreso y en su camino pierde una sandalia ayudando a una divinidad disfrazada de anciana a vadear un río. Pelias, reconociendo el oráculo, le impone a Jasón la misión de buscar el vellocino de oro en una peligrosa aventura. El héroe termina cumpliendo su destino y el oráculo se confirma como infalible. Jasón regresa por fin triunfante a Yolco con el tesoro ganado y la princesa bárbara Medea, que le ayudó a conseguirlo, como evoca Eurípides en su tragedia homónima y el helenístico Apolonio en las *Argonáuticas*.

También la falta de hijos es un motivo de consulta usual, tanto en los mitos como en los oráculos históricos. El rey Acrisio de Argos, por ejemplo, al preguntar cómo podría tener hijos varones, había recibido un oráculo que le prevenía acerca de su nieto: el nacido de su hija Dánae causaría su muerte. Por ello, la encerró en una cámara de bronce bajo tierra para evitar que concibiera un hijo.

Zeus, enamorado de ella, evitó el obstáculo en forma de lluvia de oro y poco después nació el héroe Perseo. Acrisio puso a Dánae y al pequeño en un cofre y los lanzó al mar para que murieran. Pero llegaron a Sérifos, fueron rescatados y acogidos en la corte del rey Polidectes. Al final, después de llegar a la juventud y cumplir felizmente todo su ciclo de hazañas –la muerte de Medusa, el rescate y boda de Andrómeda, la venganza contra Polidectes–, Perseo acabó regresando a su lugar de nacimiento: Argos. Allí se convirtió en rey, pues su abuelo Acrisio se exilió por miedo a la profecía. Por fin, de una manera insospechada, se cumplió lo decretado por el oráculo cuando, tiempo después, en unos juegos deportivos, Perseo golpeó accidentalmente a su abuelo con el disco que había lanzado.

El mito de Teseo, tal y como lo refieren las fuentes griegas, desde Baquílides y Eurípides hasta el Pseudo-Apolodoro, también tiene una base oracular de este tipo. Se cuenta que el rey de Atenas, Egeo, no podía tener hijos. Acudió por esta razón a consultar el oráculo de Delfos, que le dio una respuesta enigmática e incomprensible: que no quitara «el tapón del odre» hasta regresar a su patria (Eurípides, *Medea* 667-669). El rey marchó de regreso a Atenas, pasando por Trecén, donde se detuvo en la corte de Piteo. Éste interpretó por su cuenta el oráculo y emborrachó a Egeo para que yaciera con su hija Etra. Esa misma noche el dios Poseidón se unió también con Etra, que engendró de él a un héroe. A la mañana siguiente, antes de su partida hacia Atenas, Egeo dejó su espada y sus sandalias escondidas bajo una gran roca y le dijo a Etra que si daba a luz un varón, lo criase sin decir de quién

era y que, cuando el niño tuviera edad de mover la roca, cogiera la espada y las sandalias y se presentara en Atenas ante él.

El hijo que nació de Etra, Teseo, destacó por sus cualidades heroicas desde joven y, en su camino a Atenas para cumplir su destino, fue realizando grandes hazañas. Al fin se presentó en la ciudad de Atenas, donde Medea, la maga refugiada en la corte de Egeo, estaba en guardia contra él y lo reconoció enseguida. La interpretación del oráculo que Medea dio a Egeo era otra. Teseo le arrebataría el trono, que ella deseaba para su propia descendencia, y causaría su muerte. Conque previno al rey contra el forastero que, decía, era de temer. Tras hacerle cumplir varias misiones arriesgadas, Medea convenció finalmente a Egeo para asesinar al joven héroe en un banquete. Pero justo cuando éste iba a beber de una copa envenenada, Egeo reconoció su vieja espada en manos de Teseo y salvó a su hijo, expulsando de Atenas a la envidiosa Medea. Aún cumplió otras hazañas Teseo, librando a Atenas del odioso tributo al Minotauro, el sacrificio de un grupo de jóvenes. Sin embargo, a la postre, Teseo causaría la muerte de su padre Egeo de forma involuntaria. Ambos habían convenido, antes de que el joven partiera a la peligrosa aventura, que, si triunfaba en Creta, las naves, tocadas siempre con velas negras en señal de luto, llevarían blanco velamen al regreso. Por descuido –o, según otras fuentes, con plena intención– Teseo olvidó cambiar las velas y Egeo, al ver desde tierra llegar el luctuoso barco, se suicidó arrojándose al mar.

Así se cumplen siempre las profecías, motor sobrenatural de los mitos, desvelando su sentido a ojos de todos justo al final. Y la literatura lo ha reflejado en diversos niveles, recursos literarios y géneros. La metáfora y el enigma son típicos de la expresión de los oráculos del ambiguo Apolo, lo que comparten con los proverbios y la poesía didáctica arcaica, como la de Hesíodo. Como dice Aristóteles en la *Poética* (1458a 26), «la naturaleza del enigma consiste en decir cosas reales, añadiendo cosas imposibles». Se añade a esto la expresión en verso, normalmente el hexámetro de la épica, y una serie de recursos lingüísticos como la repetición (de sonidos, palabras y estructuras), el uso de la segunda persona del singular (como si fuera la interpelación directa del dios al consultante), el estilo paratáctico y un tono solemne y arcaizante: una serie de características comunes con otros géneros populares y arcaicos de la literatura griega (cf., en general, Fernández Delgado 1984). El acertijo es una forma antiquísima de comunicar la voluntad divina, y en el templo de Apolo en Delfos estaban grabados algunos de los enigmas más conocidos. Poesía y oráculo, en fin, aparecen ligados desde la Antigüedad y ya desde el propio dios patrón de ambos, Apolo.

Una de las manifestaciones culturales donde más claramente se concretaba la mitología era la tragedia ateniense. Cruce de política, religión y arte, la tragedia era indisociable del sistema democrático que caracterizó a Atenas durante su esplendor en el siglo V a. C. Así se ve en la obra del tragediógrafo central del siglo, Sófocles. El oráculo aparece en la misma materia prima de la literatura, en este caso de la tragedia. Ésta casi siempre está basada en el patrimonio de las historias míticas y se sirve de ellas para sus propósitos, aleccionar al público, educarlo en la ciudadanía, plantearle hondas cuestiones

políticas, morales o de convivencia social. Los grandes autores, no sólo Sófocles, sino también Esquilo y Eurípides, conocían bien la fuerza del mito: de las treinta y tres tragedias que se han conservado, sólo una es de tema histórico, los *Persas* de Esquilo (y, sin embargo, incluso aquí el nudo de la obra es una consulta oracular al fantasma del rey persa Darío). Las demás tragedias están profundamente vinculadas al patrimonio mitológico griego, del que extraen temas, personajes y recursos narrativos, entre los que se cuenta, por supuesto, la adivinación. La importancia del oráculo como recurso literario en la tragedia llega a su punto culminante, por cierto, en el más clásico de los trágicos griegos, Sófocles:

> En general, pues, observamos que el papel de los oráculos representa en Sófocles, más que una fuerza que se sobreponga a la figura del héroe, un poder que requiere y necesita el propio carácter y personalidad del protagonista. Quiero decir que el oráculo no induce al personaje a actuar, sino que es la propia compulsión del héroe a la acción la que da pleno sentido a la ejecución del oráculo emanado de la divinidad. Y por lo que se refiere a si Sófocles daba credibilidad o no a los oráculos, como expresión de una cierta religiosidad, podemos afirmar que es muy probable que, como tantas personas religiosas de su época, sí se la diera, aunque lo verdaderamente importante es, como acabamos de decir, que la presencia de oráculos en sus obras obedece a razones literarias y dramáticas (Guzmán Guerra 2005, 90).

La mántica estaba en el núcleo de muchas de esas historias míticas como elemento estructural, narrativo y dramático. No en vano la consulta del oráculo de Delfos, como ha estudiado Bowden (2005), es mencionada en catorce de las treinta y tres tragedias conservadas. Si a ello le sumamos los vaticinios, profecías y señales de toda índole relacionados con las sagas tebana y troyana, o con la historia de Heracles y su familia –filones narrativos por excelencia de la tragedia– constataremos la abrumadora presencia de la adivinación en la mitología y, por ende, en la dramaturgia griega. Dos de estas tragedias, *Andrómaca* e *Ion*, de Eurípides, describen escenas de consulta oracular. Casi todas presentan señales divinas acerca del futuro, que responden a los personajes la pregunta fundamental, la que los estudiosos han detectado más a menudo en los restos de los oráculos históricos y a la que antes nos referíamos: «¿Qué debo hacer?».

Muchas son las fórmulas de esta cuestión básica, pero su sentido se reduce a la busca de orientación vital, casi existencial, de los protagonistas del mito. Esta búsqueda, tan cercana a los anhelos humanos, es sin duda una de las razones de la perenne actualidad del oráculo en el mito. En la tragedia griega, donde tal vez se constata más vivamente esa vigencia, las causas para preguntar al dios también son muy próximas a los afanes reales de los consultantes de oráculos, aunque en éstos la casuística histórica sea más detallada. Como es natural, los consultantes pedían a la divinidad una información de interés humano –bien público o privado– de la que no podían disponer de otra manera: el porqué de una plaga, de una hambruna, de una sequía o de una catástrofe natural, las causas de una enfermedad, la identidad propia, el paradero de un familiar, el nombre del culpable de un

crimen, el remedio de la falta de hijos, la orientación para el matrimonio, el mejor lugar para fundar una ciudad o para marcharse a vivir, etc.

Esta breve lista de oráculos –presentes tanto en la mitología y la tragedia griega como en la realidad– pone otra vez de relieve algunos motivos del folklore evidentes en muchas de las sagas heroicas de la antigua Grecia. Como se ha visto, las estructuras narrativas del mito hallan un reflejo –salvando las distancias– en las del cuento popular, donde las profecías o el destino de cumplimiento inevitable desempeñan un papel muy destacado: así podemos imaginar la actitud del hombre antiguo hacia lo divino, a través del recurso a los oráculos y al hado inescrutable que dirige su vida.

Enorme fue, por lo demás, la influencia cultural de los oráculos en la cultura literaria griega: se diría que oráculos y literatura están íntimamente vinculados en varios niveles y desde diversas perspectivas. Por un lado, la propia forma de transmisión de los oráculos en textos literarios –frente a la escasez de otro tipo de fuentes– convierten su recurso en una especie de *topos* de la literatura, en novelas, tragedias, historiografía o filosofía. Por otro, resulta casi imposible aislar las referencias oraculares, sobre todo délficas, y clasificarlas en la literatura clásica, de tan intrincada que está la mántica en la cultura griega, como se ha visto en el citado ejemplo de Heródoto, cuya obra histórica puede estudiarse desde esta perspectiva.

Servía también la adivinación como medio de inspiración divina para los escritores: que los dioses de la adivinación y los sueños proféticos inspiran a los escritores es una idea muy antigua y consolidada en la literatura clásica que refiere, por ejemplo, una epístola de Plinio el Joven (III 5 1-4). No en vano, a su vez, los sueños oraculares tienen gran importancia como elemento creativo, en una línea que sigue también los temas del folklore. Uno de los más memorables es el mencionado motivo de los sueños veraces frente a los engañosos (*somnia vera / somnia vana*), un tema literario que se encuentra en diversos poetas y pensadores, desde Homero y Virgilio (*Odisea* XIX 560-9, *Eneida* VI 893-9) hasta Platón o Cicerón (*Cármides* 173a, *Sobre la adivinación* II 62). En muchos autores posteriores, como es el caso de Luciano de Samósata en su obra *El sueño*, se hace uso del tema con fines retóricos, estilísticos, narrativos, etc.

Una última conexión en los multiformes vínculos entre oráculos y literatura clásica es la abigarrada colección de textos oraculares, de disputada autenticidad, que proliferaron sobre todo en época helenística e imperial romana: colecciones de vaticinios, oráculos sibilinos y caldeos, himnos religiosos y profecías órficas y herméticas, tratados de teurgia neoplatónica. Desde los *Himnos órficos* a los testimonios de Porfirio o de Jámblico, esta literatura oracular, que de alguna manera suplantó en la edad tardía a la adivinación tradicional, se sitúa en un punto intermedio entre la literatura, la religión y el pensamiento de su época. Por su complejidad y la variedad de cuestiones que plantea y porque marca el declive de los oráculos, su estudio detallado sobrepasa el propósito de este libro, más allá de su mera mención como fenómeno literario (cf., para más información, la excelente síntesis de Busine 2005).

Los oráculos y la filosofía griega

Pero si hay un aspecto que merece ser tratado aquí, siquiera brevemente, es el de la actitud de los filósofos y las escuelas de pensamiento de la Antigüedad ante los oráculos, lo que añade nuevas consideraciones al papel de la mántica en el mundo griego. No todos los antiguos filósofos han mostrado igual estima hacia ella. Es falsa, para empezar, la idea tal vez demasiado asentada de que los filósofos griegos –iluminados por el *logos* frente al «primitivo» pensamiento mítico– desconfiaron de la adivinación y criticaron de forma racionalista el mundo de los oráculos. Antes al contrario, la mayoría de las escuelas filosóficas –desde la Academia al estoicismo– apoyó la adivinación y trató de buscar en ella refrendo para sus diversas teorías, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre hombre y divinidad. Al menos dieron por válida la adivinación intuitiva, el éxtasis profético y el contacto inspirado con lo divino. Hubo incluso quienes trataron de reconciliarla con la ciencia y explicarla por medio de la razón.

Excepciones a este apoyo fueron Tales de Mileto, cuyo escepticismo refiere Plutarco en el *Banquete de los Siete Sabios*, o Jenófanes de Colofón, que desconfiaba de los propios dioses tradicionales, tal y como los habían retratado los poetas antiguos. Entre los presocráticos, Heráclito y Empédocles aceptaban sin dudar la adivinación inspirada. Demócrito intentó darle un sentido en su visión de la naturaleza y explicar la capacidad mántica en los poetas y profetas –comparación que devino un lugar común en la antigua literatura– mediante la especial disposición del alma de todos ellos. Anaxágoras, por su parte, protagonizó una conocida polémica con el adivino Lampo en la interpretación de un prodigio que refiere Heródoto y que enfrentó al propio Pericles y al político Tucídides, hijo de Melesias. Cuando una cabra de un solo cuerno nació en la propiedad de Pericles, se señaló este portento como señal de que buscaba la tiranía. Anaxágoras diseccionó la cabeza del animal y mostró que los dos cuernos se habían juntado por nacimiento, explicando el fenómeno racionalmente.

Gran aprecio por el oráculo délfico mostraba Sócrates, que se inspiró para su metafísica en él. El famoso genio socrático debe también mucho al oráculo de Delfos, que no en vano había proclamado a Sócrates, como es bien conocido, el más sabio entre los hombres, a preguntas de su amigo Querefonte:

> [Querefonte] en una ocasión que fue a Delfos se atrevió a preguntar lo siguiente al oráculo –y, como os digo, no os alborotéis, ciudadanos–: le preguntó si había alguien más sabio que yo, a lo que la Pitia contestó que nadie había más sabio que yo [...].
>
> Cuando oí aquello, pensé para mis adentros: «¿Qué pretende decir el dios? ¿Qué enigma está proponiendo? Pues, por mi parte, yo soy consciente de no ser sabio, ni mucho ni poco. Luego, ¿a qué se refiere cuando dice que soy el más sabio? Porque a él no le está dado mentir en absoluto» [...].
>
> Pero me temo, ciudadanos, que el único verdaderamente sabio es el dios y que lo que con su oráculo viene a decir es que la sabiduría propia del hombre es digna de poco o de nada (*Apología* 21a; 21b; 23a, trad. Ó. Martínez García).

Tal fue el comienzo de las inquisiciones de Sócrates, tan hábilmente referidas por Platón y que marcaron la historia de la filosofía: en su pensamiento, los oráculos tuvieron una importancia capital. Como refiere su discípulo Jenofonte –quien consultó personalmente a Delfos antes de emprender la expedición que plasmó en la *Anábasis*–, Sócrates se defendió de la acusación de impiedad que le costó la vida alegando su devoción por Delfos. En efecto, cuenta la *Apología* de Jenofonte que Sócrates comparaba la extraña voz que oía en su interior, lo que llamaba su *daimon*, con las palabras que profería la Pitia en su trance adivinatorio, en plena inspiración del dios. En la otra *Apología* del maestro, compuesta por Platón (33c), Sócrates también afirma que realizó su misión indagatoria en la tierra porque «me había ordenado obrar así el dios, a través de oráculos y sueños y en todas las formas en que un hombre fue alguna vez dirigido por el poder divino para hacer algo».

Si la historia de la filosofía debe tanto a la obediencia de Sócrates a los oráculos, su discípulo más importante, Platón, siguió al maestro en este aprecio, pues atribuye al oráculo gran importancia no sólo en su teoría del alma y de la belleza, sino también en la organización de sus utopías filosóficas: su ciudad ideal, en la *República* o en las *Leyes*, seguía en cuanto a normas religiosas y sociales los dictados del dios en los oráculos de Delfos, Dodona y Siwa. La Academia, y más todavía en sus etapas Media y Nueva, respetó siempre el parecer del fundador en este sentido, profesando admiración hacia los oráculos. En el *Timeo* platónico aparece la ya mencionada explicación del hígado como órgano de la profecía, que Aristóteles, de forma más ambigua, adaptará en sus *Problemas* para hablar del carácter especial de los melancólicos, de ciertas capacidades proféticas y del contacto con la divinidad. La adivinación no será, en cambio, para el Liceo una enfermedad o disfunción, sino un verdadero elemento de comunicación metafísica con el más allá. Según refiere Sexto Empírico (III 20-23), Aristóteles decía que en los hombres el conocimiento de los dioses, a través del entusiasmo, surge de dos principios: los sueños y las adivinaciones; en el sueño el alma se presenta por sí misma, con su naturaleza libre, y puede predecir el futuro. Y así se desprende también de un conocido pasaje de la *Ética a Eudemo*:

> Los que se rigen por el entusiasmo, estando privados de la racionalidad, simplemente adivinan. Por otro lado, la capacidad adivinatoria de estos sabios debe ser directa, sin ser asumida por el razonamiento; pero algunos acuden a la experiencia y otros se centran en la contemplación asidua. Estas cosas son del dios. Él lo ve todo claro, el porvenir, el presente y todo aquello de lo que el razonamiento se separa. Por ello lo ven los melancólicos y los que sueñan la verdad (1248 a 26 ss.).

Más división de criterio hubo en las escuelas filosóficas de época helenística en cuanto a la adivinación. El estoicismo la apoyó sin ninguna reserva y en todas sus formas, tanto intuitiva como inducida, desde la inspiración apolínea a las suertes de todo tipo. Esto es así porque los oráculos, extáticos o técnicos, coinciden plenamente con la teoría estoica de la *sympátheia* entre los diversos elementos

del universo, esa suerte de interconexión entre el dios y el mundo hasta sus más insignificantes partículas que les permitía explicar cómo en el hígado de un animal el consultante pudiera ver signos de una derrota naval o de un tesoro escondido. También concordaba con el fatalismo característico de los estoicos y con la idea de la providencia divina que según esta escuela rige nuestro mundo, donde hay «noción común» de la divinidad.

Los epicúreos, sin embargo, despreciaban todo tipo de adivinación, en tanto que su dios, como es notorio, vivía sin ningún tipo de cuidado por el hombre y el mundo. Por citar a dos filósofos más en esta disputa, que se remonta a los presocráticos, Dicearco admitía sólo la adivinación natural –los sueños y el delirio profético–, mientras que Carnéades la ponía en duda frente a las doctrinas estoicas (como en general hacían el cinismo y el escepticismo).

Un pensador situado en plena edad romana (s. I-II) y entre diversas corrientes como Plutarco de Queronea representa acaso el intento de conciliación entre la filosofía y las creencias religiosas de la tradición pagana, tratando de superar esta división. Él mismo fue un filósofo de filiación platónica y buen conocedor de las doctrinas filosóficas de su tiempo. Pero a la vez, y he aquí su ambivalencia y el interés de su testimonio, desempeñó funciones de sacerdote en el santuario de Delfos. Sus obras, especialmente las que se encuentran en la colección de ensayos y discursos filosóficos y morales conocida como *Moralia* o *Ethiká*, pueden ser una fuente valiosa para todo lo relacionado con los oráculos (cf. Fernández Delgado, 1994). Plutarco, biógrafo, filósofo y sacerdote, fue sin duda un hombre de su tiempo y reflejó el sentir de sus contemporáneos con respecto a los oráculos, que por entonces, y tras cierto declive, habían encontrado un renacer gracias a los esfuerzos del emperador Adriano, notable filoheleno. Pero Plutarco tiene buen cuidado, en sus escritos, de no desvelar nada más que lo necesario para su propósito. Así, en el tratado *Sobre la desaparición de los oráculos*, Plutarco trata las causas de esta situación en su época y, en especial, por qué algunos santuarios han dejado de emitir profecías. En un conocido pasaje –que luego sería retomado por los cristianos para atacar los oráculos– refiere que cada santuario está inspirado por un *daimon* –no un dios– particular, que no es eterno, sino que puede llegar a desaparecer, extinguiéndose entonces la actividad profética. Para Plutarco, bien es verdad, Delfos es diferente y su eternidad está fuera de toda duda.

Así, en un segundo tratado, *Sobre los oráculos píticos*, el escritor de Queronea parece ya sólo interesado en disertar acerca de la calidad literaria de los oráculos. Presenta a unos filósofos que pasean por el santuario y van comentando las estatuas y elementos que lo adornan, y los oráculos relacionados con ellos. Entre los paseantes están Sarapión, un filósofo estoico, el epicúreo Boeto, y Teón, que sirve de intermediario. Mientras el epicúreo critica los oráculos y la decadencia de sus versos hexamétricos, el estoico los defiende según el gusto literario de su época. La postura del tercero, tal vez el portavoz del propio autor, resume la actitud del pagano piadoso de la época. La voluntad del dios es independiente de los desvelos y torpezas de los humanos que la consultan y también de aquellos que la expresan. Pero a la vez hay un intento de sistematizar racionalmente las relaciones de los hombres con el oráculo de Delfos y de explicar por qué éste y otros santuarios se han visto afectados por un cierto declive. Una postura intelectual y espiritual que, en cierto modo, marcó la relación de los griegos con respecto a los oráculos y que hemos ejemplificado en algunos aspectos ideológicos profundamente enraizados en la antigua literatura y filosofía, en las que esta ambivalencia encuentra sus extremos. En definitiva, y como dejó escrito Robert Flacelière (1965):

> tal era, de hecho, la ambigua posición de los griegos, desgarrados entre la razón, la guía escogida que sabían que era inadecuada, y su profunda e intuitiva creencia en poderes ocultos. [...] El oráculo ayudaba a la humanidad a encontrar su camino en el mundo para afrontar un futuro desconocido o amenazador.

5. La adivinación y la religión: rito e identidad cultural

La pasión de los griegos por conocer su futuro no debe resultarnos ya ajena, ni la continua preeminencia en su mentalidad de los temas oraculares, reflejada en la literatura tradicional. Igualmente, resulta curioso comprobar que en la vida religiosa de los antiguos gran parte de los rituales, tanto en la religión cívica como en los cultos más restringidos, estaban dirigidos casi obsesivamente a recabar información sobre el porvenir. Como consignó acertadamente Jacob Burckhardt, «con los griegos nos encontramos ante un pueblo cuya creencia en la adivinación verdaderamente sin límites y cuya preocupación por el futuro en los grandes y pequeños asuntos, y el destino de los ciudadanos y los estados era algo cotidiano y continuo».

Desde su función mediadora con el mundo de lo divino y del más allá, los oráculos marchan en paralelo al desarrollo de la religión griega. En estas páginas se constatará su

íntima ligazón con las festividades cívicas, en primer lugar, y con las actitudes religiosas de los griegos, desde el sacrificio público a la plegaria más privada. Asimismo la religión más restringida y reservada de los misterios tiene, a su vez, clara relación con los oráculos. Pero también, en una segunda función, se habrá de ver cómo el oráculo une a los diversos pueblos griegos con un vínculo religioso que configura la base común de la identidad panhelénica: servirá, pues, también de elemento de cohesión e integración cultural frente a los bárbaros y de base identitaria del helenismo.

Los oráculos en la religión griega: plegarias y ofrendas

El oráculo se enmarca en el gran sistema religioso de los griegos, esa amalgama de diversas procedencias que conforma el politeísmo clásico, heredera de las culturas aqueas y dorias, del mundo homérico y cuyos orígenes se pueden remontar a la época micénica e incluso minoica, entre los siglos XVII y XIV a. C. En este complejo entramado de mitos, rituales y festividades, la adivinación es una manera de regular las relaciones entre los hombres y los dioses olímpicos, el núcleo del culto religioso en la Grecia clásica, aunque pudieran convivir con otras divinidades o héroes locales o extranjeros. Mientras que las *poleis*, tanto en la época de los tiranos como en la clásica, honraban a estos dioses con templos monumentales y cultos públicos bajo el control de la clase dirigente y aristocrática, los particulares realizaban sus actos de devoción privados, que no suelen tenerse tan en cuenta como las grandes demostraciones ciudadanas, procesiones y sacrificios, de los festivales. Es esta distinción paralela al abismo que media entre la historia oficial y la intrahistoria o microhistoria de los pueblos, la que a veces arroja más luz sobre temas como la naturaleza de los oráculos.

Estas manifestaciones religiosas públicas, pues, tenían un carácter político. Por su parte, el contacto personal del individuo con el dios contenía, en miniatura, las mismas devociones en forma de sacrificios en altares y ofrendas de objetos en templos a cada divinidad. La consulta en el santuario, la interpelación directa y oracular, debe considerarse también en su doble vertiente: tanto en la pública, en las consultas oficiales de la ciudad, como en la privada, en el marco de esta intimidad entre el creyente y el dios helénico. El culto en la antigua Grecia, colectivo o individual, seguía el esquema del *do ut des*, con un cierto espíritu de transacción, como prueban los himnos poéticos a los dioses. Así sucede siempre con los dioses olímpicos y celestes: se les prometen obsequios y sacrificios para obtener un deseo, o se les recuerda un favor pasado en ese sentido. Sin embargo, en el caso de los dioses ctónicos o divinidades subterráneas, la fórmula empleada es más bien *do ut abeas,* como ya vio el estudio pionero de Jane Harrison (1903): es decir, el invocante ofrece dones y ofrendas para que el dios o demonio no se presente. Como ejemplo del primer tipo de invocación, así llama el sacerdote Crises a su protector Apolo:

> Óyeme, oh dios del arco plateado, tú que proteges Crisa y la muy sagrada Cila, tú que gobiernas Ténedos con tu poder, escúchame, oh Esmínteo. Si alguna vez he cubierto tu templo con guirnaldas, o quemado en tu honor pingües muslos de bueyes o cabras, cumple mi voto, y deja que tus flechas se cobren mis lágrimas sobre los dánaos (*Ilíada* I 37).

El esquema de la oración o plegaria se refleja en el uso abundante de construcciones condicionales que caracteriza la comunicación entre el hombre y el dios. Así hace también Safo, en su famoso poema a la «inmortal Afrodita de trono de oro», llamando a la diosa a su presencia así: «Si alguna vez antes oíste mi voz a lo lejos y la atendiste». Esta relación es, pues, íntima y a la vez supone siempre un intercambio, una mediación.

El segundo esquema *–do ut abeas–* lo ejemplifica muy bien este himno de invocación a los Titanes y a las divinidades subterráneas, para que se mantengan alejadas de nosotros:

> Titanes, ilustres hijos de la Tierra y el Cielo, ancestros de nuestros padres, vosotros que habitáis por debajo del suelo en las moradas del Tártaro, principio y fuente de todos los mortales de muchas fatigas, de los animales marinos, los alados y los que viven en tierra firme. Pues de vosotros viene toda estirpe en el universo. Os invoco a vosotros para que alejéis la ira funesta, por si acaso alguno de los subterráneos ancestros fuera a caer sobre nuestras moradas (*Himno órfico* XXXVII, Quandt).

Ambos tipos de plegaria encuentran equivalencia en los oráculos, correspondiendo lógicamente a cada tipo de divinidad que ostente su patrocinio, siendo este segundo tipo el más relacionado con el mundo de las religiones mistéricas. A continuación nos interesará el primer esquema, el más atestiguado en las relaciones con los dioses celestes de la adivinación, y sobre todo con los oráculos de Apolo.

El oráculo y la plegaria responden a un esquema tripartito, como ha visto Rosenberger (2001, 127 ss.), que estudia los oráculos según la teoría de los medios. Las plegarias contienen una petición a un dios en particular, introducida casi siempre por la conjunción «si» (*ei* o *ei pote*... como en Homero) y propiciada por un sacrificio. En segundo lugar se encuentra la ayuda que presta el dios y, por último, el agradecimiento. Los oráculos también funcionan así: la pregunta, expresada también con «si...», la respuesta del dios y el agradecimiento. En la oración, la estructura de este intercambio religioso se podría esquematizar del siguiente modo:

1. petición, a menudo recordando favores pasados;
2. ayuda del dios;
3. agradecimiento del mortal, que afianza la relación con su dios.

Por otra parte, el oráculo tiene una estructura paralela, un proceso que también puede ser analizado en términos lingüísticos, según la teoría del mensaje, con su emisor y su receptor, pero que a todas luces corresponde con el conocido esquema de la religión olímpica y celeste:

1. pregunta, a menudo con un condicional;
2. respuesta,
3. agradecimiento, también en forma de sacrificios, ofrendas, regalos, etc.

Pero el oráculo cumple una función más amplia como mediador, funcionando ampliamente en un sistema que no solamente es religioso, sino también, y como se verá, un sistema de información y comunicación social, a través del cual los hombres pueden recibir información, almacenarla y transmitirla. En la Grecia antigua, pues, de un lado están los dioses y de otro los hombres, con la figura de los oráculos y adivinos, como medios o mediadores entre ellos. Y el objeto de intercambio son de parte de los dioses los favores y de parte de los hombres los sacrificios, objetos y regalos. A ello hay que sumar el ritual para efectuarlos, sumamente codificado, como toda comunicación religiosa con potencias del más allá. En el intercambio oracular tenían especial relevancia, como es natural, los regalos valiosos, como atestigua la guía de Pausanias por el santuario de Delfos y sus múltiples tesoros (X 9-31).

Hubo casos en que la relación de confianza, el *quid pro quo* entre consultante y dios, fue puesta a prueba por el mortal. Un ejemplo que recoge la tradición literaria se refiere de nuevo al bárbaro rey Creso de Lidia, al que Heródoto representa como destinatario de diversos oráculos. En un pasaje de su *Historia* se cuenta cómo Creso quiso desafiar la sabiduría divina y probar el funcionamiento de los oráculos, enviando mensajeros a siete de ellos con la misma pregunta: «¿Qué está haciendo en este preciso instante el rey Creso?». Había calculado el tiempo de viaje a cada santuario oracular de manera que cada mensajero tuviera tiempo para llegar en cien días para formular la pregunta en un mismo momento. Cien días después de la partida de los mensajeros, Creso se puso a cocinar una tortuga y un cordero en un caldero. Los siete oráculos elegidos fueron Delfos, Abas, Dodona, Oropo, Lebadea, Dídima y Libia, santuarios de Apolo, Zeus y algún héroe menor, como Trofonio. Heródoto, quizá queriendo decir que todos los otros oráculos fallaron, sólo transmite la respuesta que dio Delfos a la pregunta y que se ha convertido en todo un símbolo del poder y saber infalible del dios profético:

> Conozco el número de los granos de arena y las medidas [del mar
> entiendo al sordo y escucho al mudo.
> Me ha llegado el olor de una tortuga de duro caparazón,
> ardiendo en el bronce junto a la carne de un cordero.
> de bronce es el caldero, de bronce el cubierto (I 47)

Este episodio acerca de Creso, como sucede con el resto de las apariciones de este personaje en Heródoto en relación con los oráculos, representa una lección moral y religiosa a la par sobre la manera en que conviene comportarse en el mundo de la adivinación, que regula las relaciones y comunicaciones entre el hombre y el dios (Sánchez Mañas 2017, 43-50). La lección que se puede extraer de esta figura, trágica y a la vez heroica, de Creso está profundamente arraigada en los patrones del folklore que mencionábamos y en la propia mentalidad griega antigua: no se puede evitar el cumplimiento de la voluntad de los dioses, que no puede ser comprada o desviada. También implica dos precauciones para la consulta oracular que deberá tener en cuenta el creyente que se acerque al dios en busca de respuestas: cuando uno va al

oráculo hay que pensar bien la pregunta, pues, como le sucede a menudo a Creso, ésta se puede volver contra el consultante. Y, por otra parte, hay que tener cuidado de no tomar la respuesta del dios con precipitación, sino meditarla y pensarla mucho antes de adoptar una postura al respecto. Incluyendo la contraprestación al dios en forma de ofrendas o dones. Finalmente, se cuenta que Creso, después de la derrota ante los persas, mandó con triste ironía una ofrenda de hierro a Delfos, contraprestación bárbara a la ruina que le causó el dios Apolo.

No en vano de los regalos que uno diera al dios en esta transacción ritual cabía esperar contraprestación. En el ámbito público y privado, el sacrificio era la manera más común de obrar este intercambio de dones, para obtener suerte en la guerra, lluvia, buenas cosechas, del lado del Estado, o descendencia, riquezas y suerte en los negocios, en la esfera particular. Los diferentes tipos de este comercio espiritual con los dioses –desde la ofrenda vegetal al sacrificio cruento– los ha analizado a conciencia Walter Burkert (1985, 66 ss.): en público podían entregarse como dones las primicias del campo *(thalisia),* realizar un sacrificio o cualquier acto de ofrenda ritual *(thysia),* pero también cabía la oración o el voto *(euché),* una promesa de que se dedicará un sacrificio o imagen, y que se realizaba de cara a la comunidad:

> El voto se hacía –dice el propio Burkert (1985, 69)– ceremonialmente y ante el mayor número de testigos posible; la palabra griega *euché* significa a la par un grito en voz alta, una plegaria y un deseo. Si el resultado era exitoso, el cumplimiento del voto se convertía en un deber inexcusable, así

como una oportunidad también de mostrar el propio triunfo ante los ojos de dioses y hombres.

Muy otra era la oración privada o plegaria *(lité)*, más circunscrita al ámbito de lo íntimo y personal. De hecho, existen unas divinidades arcaicas llamadas *Litai* que personifican las plegarias de pena y arrepentimiento en la *Ilíada* (IX 502 s.). Otra palabra para designar la oración privada a los dioses es la rara *anté* (equivalente también a 'plegaria'), mientras que *hikesía* se refiere en concreto a la súplica u oración de los suplicantes que sirve para pedir la protección de un particular (como en Eurípides, *Orestes* 1337) o para la ciudad (Esquines III 121). También, y como una vertiente negativa del voto, hay que mencionar las maldiciones *(katadesmoi)*, dirigidas contra una persona particular y de las que hay abundantes restos en santuarios oraculares como Dodona (cf. Eidinow 2007).

La propia lengua griega arroja cierta luz acerca de la relación entre el creyente o consultante y la divinidad. Su comunicación a través de estos mecanismos es descrita siempre por verbos que sólo tienen formas en voz media: con ello se marca el interés del sujeto en la acción religiosa de comunicación. Así, el verbo correspondiente al voto *(euché)* es *euchomai* y a la plegaria *(lité) litomai*. Igualmente ocurre en la *manteia* o poder profético: el verbo que se usa para acudir al oráculo a consultar es también defectivo y sólo contaba en principio con esta voz media: *manteuomai*. «Consultar al dios» o «recibir un oráculo» son las acepciones más usuales de este verbo, mientras que el dios responde con un verbo de hablar. Así se ve en la consulta de Creso a los siete oráculos o en Píndaro

(Olímpica VII 31): «Entonces marchó a consultar al dios para obtener un oráculo *(manteusato)*. Y el de cabellos de oro habló *(eipe)* desde su perfumado templo...». La voz activa de este verbo *(manteuo)* fue, por cierto, una creación posterior.

Los oráculos y las fiestas ciudadanas

En cuanto al ámbito más público y abierto, el del sacrificio o *thysía*, el oráculo requiere una serie de actos propiciatorios para emprender la consulta, en los que se da una cierta dialéctica entre la intimidad de la plegaria privada y la ofrenda pública de la religión cívica y abierta. Para honrar a los dioses patrones de la adivinación existían determinadas ocasiones ciudadanas, según el calendario de la antigua Grecia, días y momentos propicios para la purificación ritual, el sacrificio previo *(próthysis)*, la consulta o la ofrenda en acción de gracias.

El año griego comenzaba con el solsticio veraniego y cada uno de los doce meses –de diverso nombre en cada polis, y marcados en su comienzo por la luna creciente– contaba con ciertos días consagrados a una divinidad, siendo el de Apolo siempre el séptimo. Conviene reparar en la coincidencia entre las fiestas de Apolo –ya fueran ciudadanas o panhelénicas– y los momentos propicios para la adivinación, tal y como ésta se encuadra en el sistema de ritos y festividades de la antigua religión cívica griega. En principio sólo el séptimo día del mes *Bysios*, aniversario del nacimiento de Apolo, pero posteriormente el séptimo de cualquier mes.

Las fiestas principales de Apolo se celebraban el primer día del mes, el séptimo, el decimocuarto y el vigésimo, en correspondencia con las diversas advocaciones y funciones que tenía en época clásica, como dios profético, agrario, de las artes, etc. Los pueblos dorios honraban, especialmente, al Apolo pítico, aunque su figura reunía otras implicaciones agrícolas, artísticas y guerreras. En Lacedemonia se celebraban los *Karneia*, fiesta preeminente entre los espartanos, que comenzaba el séptimo día del mes *Karneios*. En honor de esta advocación de Apolo se celebraban, durante nueve días, purificaciones y rituales. Tal era la importancia de esta fiesta apolínea que, según cuenta Heródoto (VI 106 3), los atenienses tuvieron que luchar solos en la batalla de Maratón por el retraso espartano debido a la observancia de esta festividad. El festival, que analiza resumidamente Burkert (1985, 234-236), se extendía a otras ciudades de ámbito dorio, como la libia Cirene: así lo acreditan la *Pítica* cuarta de Píndaro y el *Himno a Apolo* de Calímaco. Los espartanos interrumpían también las guerras por otro festival de Apolo, según refiere Jenofonte (*Helénicas* IV 5 11): los *Hyakinthia,* en honor de Jacinto, amado del dios que murió en una competición de disco por causa del celoso viento Céfiro (Ovidio, *Metamorfosis* X 162-219, Apolodoro III 116): en esta festividad se presentaban las primicias del campo *(thalysia)* al dios, entre celebraciones poéticas y gimnásticas.

En Atenas, el comienzo del año incluía festividades de Apolo, como lo indica el hecho de que se conserven advocaciones del dios con las denominaciones de los cuatro primeros meses atenienses, tras el clímax del verano.

El primero, *Hekatombaion* (julio-agosto), es también un epíteto del dios en su faceta de mediador, que acepta los sacrificios masivos (esto es, las hecatombes) en las fiestas principales del momento, los *Kronia* y las Panatenaicas. También el segundo mes recuerda en su denominación al dios de los oráculos: *Metageitnion* (agosto-septiembre), algo así como 'de vecindad cambiante', contenía un festival del mismo nombre probablemente dedicado a Apolo, que lleva tal epíteto en Atenas, según la enciclopedia bizantina Suda (es, de hecho, el mes correspondiente al espartano *Karneios).* A continuación, el nombre del tercer mes, *Boedromion* (septiembre-octubre) conlleva, de nuevo, una advocación apolínea en Calímaco *(Himno a Apolo* 69), como el dios que ayuda «acudiendo al grito»: durante este mes se celebraban las fiestas eleusinas y sus grandes misterios. De hecho, el día séptimo de ese mes se honraba a Apolo bajo tal epíteto protector, mientras que el decimoctavo se dedicaba a la llegada de su hijo Asclepio, dios también de propiedades mánticas, desde su gran santuario en Epidauro (pero era el octavo día del noveno mes –*Elaphebolion*– cuando se celebraba el festival de Asclepio o *Asklepieia).* El cuarto mes, *Pyanepsion* (octubre-noviembre), recuerda también a Apolo, pues durante el séptimo día, consagrado al dios, se celebraba el festival de los *Pyanepsia* (o 'judías cocidas'), con banquetes rituales como el que, cuenta el mito, ofreció Teseo a Apolo después de volver sano y salvo de su expedición a Creta. El mes incluía además la fiesta femenina de las Tesmoforias.

Como corresponde al número consagrado al dios, el séptimo mes, dedicado al matrimonio o *Gamelion* (enerofebrero) comenzaba también con sacrificios a Apolo *Apotrópaios* y *Nymphegetes*, dos advocaciones que se refieren, respectivamente, a su faceta de ahuyentador de calamidades y plagas –Apolo Esmínteo es precisamente quien las causa– y a su faceta de protector de las novias. Sin embargo, el mes más importante para su culto y, por ende, para sus oráculos era el undécimo, llamado *Thargelion* (mayo-junio), con la fiesta de las primicias de la cosecha. Los días seis y siete de este mes se celebraba el aniversario del nacimiento mítico del dios y de su hermana gemela Ártemis en la isla de Delos. El día seis se purificaba la ciudad por medio del ritual de los *pharmakoi*, dos hombres que atravesaban Atenas siendo azotados y expulsados, a modo de chivos expiatorios, y que absorbían todos los males de la población. Finalmente, el día séptimo del mes se sacrificaba de nuevo en honor de Apolo *Apotrópaios* ('protector de males'). El festival de los *Thargelia* era, pues, propicio para la purificación de la ciudad, la ofrenda al dios, y los certámenes de poesía hímnica, previa a la consulta oracular. La Suda refiere un concurso musical en esta festividad, en el que los participantes dedicaban sus premios, consistentes en trípodes, en el santuario de Apolo pítico.

Así, ante todo, las reglas de consulta oracular exigían una pureza ritual para preguntar a Apolo. El dios no podía entrar en contacto con la muerte ni con la mancha de la sangre *(miasma)* y su recinto sagrado era inviolable, un tabú que conecta el ritual griego con el de otros muchos pueblos. En el calendario délfico, finalmente, el día propicio para la consulta era el día séptimo del mes octavo, llamado *Bysios* (febrero-marzo), que Plutarco en su

novena *Cuestión griega* (*Moralia* 292E) pone en relación con el verbo «conocer» o «preguntar» *(pynthanomai*, pues en dialecto focense la *p* inicial se pronunciaba *b)*. No está de más recordar, asimismo, que, más allá de esta etimología popular, Pausanias (X 6 5) relaciona también simbólicamente el viejo nombre de Delfos *(Python)* con el verbo *pytho* ('pudrir'): Apolo mató a la serpiente Pitón y dejó que su cuerpo insepulto se pudriera, un crimen por el que hubo de purificarse.

En todo caso, en ese momento preciso el oráculo de Delfos, además de representar el conocimiento, lleva consigo el papel mediador de la purificación de la culpa a través del culto de Apolo en cumplimiento del ritual griego. Las purificaciones *(katharmoi)* pueden ser públicas, a través de expiaciones como las mencionadas, o privadas, con las abluciones rituales necesarias para aplacar al dios de la profecía. Quizá el mejor ejemplo de esta función purificadora del culto oracular de Apolo, dios causante del mal y purificador a la vez, se encuentre en su figura en la trilogía micénica de Esquilo, la *Orestía*, compuesta de las tragedias *Agamenón, Coéforos* y *Euménides:* Orestes debe vengar a su padre Agamenón –asesinado por su madre Clitemnestra–, a instancias de Apolo, por una ley no escrita y arcaica que decreta el pago de sangre por sangre dentro del clan familiar. Habrá de matar así a su propia madre por decreto de Apolo. Pero luego, para purificarse ritualmente del horrendo matricidio, marchará al oráculo de Delfos: esta trilogía representa a Apolo en un estado intermedio entre el dios que exige el derramamiento de sangre humana y el dios que la aplaca mediante el ritual (más tarde, acaso como reconciliación con la comunidad. Orestes recibirá la purificación cívica del tribunal del Areópago, en Atenas). Para hacerse una idea de este tipo de festividades de purificación y expiación a través de un *pharmakós,* en relación con los oráculos, hay otro buen ejemplo referido por Plutarco (*Cuestiones griegas* 12), que explica el origen de una de estas antiguas fiestas purificadoras del santuario del que fue sacerdote:

> Acerca de Carila, se cuenta una historia que es como sigue. Los delfios estaban sufriendo una hambruna que vino después de una sequía. Llegaron a las puertas del palacio real con sus hijos y sus mujeres como suplicantes. Y el rey repartió trigo y legumbres entre los más nobles de ellos, pues no había suficiente para todos. Y vino una niña aún muy pequeña, huérfana de padre y madre, y se postró como suplicante. Sin embargo, el rey le dio una patada y le arrojó su sandalia a la cara. Pero ella, aunque era pobre y solitaria, tenía un espíritu noble. Conque se marchó, desató su ceñidor y se ahorcó con él. A la hambruna se añadió entonces una peste y la Pitia dio un oráculo al rey diciéndole que debía aplacar a Carila, una muchacha que había muerto por su propia mano. A duras penas averiguaron que tal era el nombre de la niña que había sido golpeada. Así que llevaron a cabo un sacrificio (*thysía*) que tenía en él algo de purificación (*katharmoú*), y esto se repite desde entonces cada nueve años.

Lo que se repetía –según esta explicación etiológica de la fiesta histórica de la Carila– era un ritual presidido por un rey (o un magistrado que hacía sus veces) ante las primicias de la cosecha, que distribuía por igual entre ricos

y pobres, extranjeros y locales. Luego se traía una imagen de una niña, Carila, que recibía sus golpes con una sandalia. Una procesión conducía la imagen a una caverna donde se la colgaba de una cuerda: se trata, pues, de un fingido sacrificio humano, a través de la figura de una persona que sirve de *pharmakós* o chivo expiatorio para purificar a la comunidad y protegerla. Las festividades de este tipo sustituyen al sacrificio humano, en lo que E. R. Dodds, en su conocido libro *Los griegos y lo irracional,* denominó el paso de la «cultura de la vergüenza» a la «cultura de la culpa» (1951, 17 ss.), un momento que sitúa entre las épocas homérica y arcaica, justo cuando los santuarios oraculares comienzan a cobrar gran importancia. En ese aspecto, Delfos es clave en el olvido del semilegendario sacrificio humano y la instauración de purificaciones rituales, ya individuales o colectivas, que vienen a sustituir, según este autor, a la retribución mediante derramamiento de sangre.

Oráculos y misterios

La religión griega, además de la oficial y cívica, incluía un número de cultos más restringidos que estaban vedados a la mayoría. Solamente los iniciados, unos cuantos privilegiados, podían obtener según las religiones mistéricas –como la órfica, la dionisíaca o la eleusina– la salvación en el más allá. Para la religión tradicional, lo que había después de la muerte no era en absoluto deseable y tampoco la inmortalidad. Sólo hay que recordar la imagen de tedio del Hades en Homero, donde Aquiles llega a decir «si tuviera que elegir, para vivir en la tierra preferiría ser el siervo de otro, de algún hombre sin honores con pequeños medios de vida, antes que ser el señor de todos los muertos» (*Odisea* XI 485 ss.). Por ello, los griegos se afanaban en preguntar a los oráculos cuál será su porvenir en esta vida, sin preocuparse del más allá.

Pero esta perspectiva cambia con las religiones mistéricas, la órfico-dionisíaca o la eleusina, que prometen la felicidad en otro mundo, un más allá paradisíaco, siempre que se sigan los pasos y los rituales necesarios en nuestro mundo. Existen, sin embargo, claros paralelos con el mundo de los oráculos, en diversos niveles. En primer lugar, mientras que en las religiones mistéricas hay que atravesar una serie de ritos de iniciación para acercarse al dios, para consultar al oráculo también se deben cumplir ciertas etapas de purificación previas al contacto con lo sagrado.

La verdadera naturaleza de los misterios sólo era revelada, como es sabido, a los *mystai* o iniciados, en Eleusis, Samotracia y otros puntos. Conque sólo se puede inferir a partir de ciertos textos literarios y religiosos cómo funcionaban: de ellos, existen varias recopilaciones al uso (Colli 1995, 58-95; 124 ss.; 328 ss.; Bernabé 2003, 253 ss.) que acreditan la fascinante variedad de estos cultos y su profunda imbricación en la cultura griega y, en particular, en los oráculos. Por supuesto, no es éste lugar para teorizar sobre las religiones mistéricas y sus características; tan sólo apuntaremos sus rasgos generales en lo que concierne a nuestro propósito. Se pueden definir, a grandes rasgos, como cultos a dioses y héroes relacionados con la vegetación y la naturaleza que simbolizaban los ciclos de

muerte y renacimiento, como es el caso de Dioniso, Deméter, Perséfone, Adonis u Orfeo. Había también misterios de algunas divinidades extranjeras, como Isis, Osiris y Mitra, introducidos en el mundo griego en diversas etapas históricas que fueron asimilados o integrados a los anteriores: algunos de ellos, producto del eclecticismo religioso, como Serapis, tenían a su vez funciones oraculares.

En todo caso, la adivinación inspirada –el don de Casandra, como se vio anteriormente– guarda notables semejanzas con los rituales de algunos de estos misterios. En las doctrinas de las religiones mistéricas, al alma del iniciado le esperaba una enorme dicha tras cumplir sus rituales, siendo la recompensa a la virtud de los justos una vida en un más allá utópico. Según la tradición órfica que recoge Píndaro, las almas de los iniciados que

> permaneciendo hasta tres veces a uno y otro lado, se atrevieron a mantener su alma lejos de toda injusticia, recorren el camino de Zeus hasta llegar al baluarte de Crono. Y allí las brisas oceánicas abrazan las Islas de los Bienaventurados. Las flores de oro relucen unas y otras brotan de la tierra, de los brillantes árboles y a las demás las nutre el agua y entrelazan las manos con collares y coronas (*Olímpicas* II 68 ss.).

El iniciado, según los ritos mistéricos, debía entrar en una suerte de comunión o éxtasis divino ya anticipado en este mundo, pero que habrá de alcanzar su perfección en el otro. Así, ha de llegar a un estado de inspiración semejante al que se describe en los textos sobre las profetisas.

De hecho, su experiencia mántica era muy parecida al trance de los misterios, que prefiguraba el gozo del mundo prometido en el más allá, las Islas de los Bienaventurados, los campos elíseos y otros paraísos utópicos basados en el mito de Crono, que, más allá de ser el cruel padre de Zeus, también aparece como un dios antiguo que reinaba sobre una raza de hombres justos y felices. Platón, que hace uso de ese mito de la Edad de Oro en varias obras, describe así los rasgos comunes del trance mántico y mistérico:

> Nadie en sus cabales llega a alcanzar una adivinación divina y auténtica, sino que eso ocurre más bien cuando la razón se ve entorpecida por el sueño o la enfermedad o desviada por la posesión del dios (*Timeo,* 71e).

En nuestro mundo, la inspiración profética de la Pitia, las sibilas y las profetisas de su estirpe supone un contacto con la divinidad muy semejante al de los iniciados en el ritual mistérico. Así, cuando Plutarco, sacerdote en Delfos, explica cómo entraba en trance la Pitia para transmitir los oráculos de Apolo, el parecido con el éxtasis de los iniciados en misterios como los órficos o los dionisíacos salta a la vista:

> La sacerdotisa profética es inspirada según sus facultades naturales [...] De hecho, la voz no es la de un dios, ni tal es la expresión, dicción o verso, sino que todo ello pertenece a una mujer; el dios pone en su espíritu solamente las visiones y enciende una luz en su alma que le hace ver el futuro; pues la inspiración es precisamente esto (*Moralia* 397d).

Ambos son casos de posesión divina, de recepción del dios en el interior del mortal (*enthousiasmós*). También el culto mistérico de Dioniso, por su parte, reúne estas características, como lo representa el extraordinario coro de las *Bacantes* de Eurípides, tal vez la más vibrante representación poética del trance de los misterios que se nos ha transmitido:

> Feliz el iniciado dichosamente en los misterios de los dioses que consagra su vida y ofrece su alma como compañera del tíaso del dios, bailando en los montes como bacantes en santas purificaciones, el que celebra las orgías de la Gran Madre Cibeles, blandiendo el tirso impetuoso y coronado de hiedra sirve a Dioniso. [...] ¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del cortejo se lanza a la carrera y cae al suelo, cubierto con la sagrada piel de ciervo, rastreando la sangre del cabrito sacrificado, delicia de la carne cruda, mientras va por los montes frigios y lidios! Mana de la tierra leche, mana vino, mana el néctar de las abejas. Se respira un aroma parecido al incienso de Siria cuando Baco alza en lo alto la llama roja de la antorcha de pino a la carrera con su fuego, dejando al aire sus rizos delicados y con danzas y alaridos conmueve a las delirantes mujeres bramando con gritos de *evohé* (*Bacantes* 73-151).

Gracias a la *manía*, al estado de delirio derivado de la posesión divina, podían actuar así los fieles del dios, obrando prodigios en sus danzas nocturnas en el monte, entre ritos de caza y muerte de un animal y otros milagros dionisíacos, relacionados con la exuberante vegetación áurea y dionisíaca, sobre todo la vid y la hiedra. Así, los poseídos producían un florecimiento espontáneo de la vegetación y veían brotar leche y miel de los ríos cuando entraban en trance báquico (Platón, *Ion* 534a).

El estado al que se refieren estos pasajes es idéntico al de la Pitia, llena del divino *pneuma* o espíritu profético. El vocabulario es ciertamente común –*pneuma*, *manía*, etc.– y pone de manifiesto una relación entre oráculos y misterios. Al mencionado mito según el cual Dioniso reinaba los meses que Apolo se ausentaba de Delfos se añaden noticias del historiador helenístico Filócoro acerca de la tumba del dios en Delfos, que subrayan la conexión entre el oráculo y los misterios de este dios. «Aquí yace el cuerpo de Dioniso, hijo de Sémele», rezaba el epitafio de Dioniso en Delfos, donde supuestamente habría ido a parar tras ser despedazado ritualmente por los Titanes, según un mito de trasfondo órfico. Ya en el mundo romano, pero en referencia a la Pitia de Apolo en Delfos, el poeta latino Lucano describe vivazmente su éxtasis con vocablos dionisíacos (*bacchatur demens aliena per antrum*):

> En bacanal, enloquecida, vaga sin rumbo y arrastra su cuello delirante por la viva gruta agitando las cintas y coronas de Febo mientras, erizados los cabellos, su cabeza da vueltas de un lado a otro [...] en su interior alberga tu iracundo fuego, Febo, la consumes, la azotas como un látigo: tu fuego, como espuelas, se hunde en sus entrañas. Pero incluso entonces sabes frenar la demencia de su pecho, pleno de tu poder divino, y la profetisa sólo podrá revelar a los mortales lo que sea lícito saber (*Farsalia* V 161-177).

Los *árrheta*, o secretos inviolables del culto mistérico, también se hallan en el mundo délfico, y su revelación es

perniciosa para los incautos. Además, tanto en uno como en otro ámbito son coincidentes los peligros de quienes no están convenientemente preparados, que pueden arriesgar su integridad. Si la profetisa no está purificada o no ha cumplido los ritos necesarios, si intenta engañar o prevaricar con sus oráculos, incurrirá en la ira del dios y puede incluso morir (Plutarco, *Moralia* 438b). Habrá de estar preparada para despertar el odio de los consultantes, si no quiere faltar a sus deberes, como refleja en una situación Eurípides en *Fenicias:* «Si sucede que da una respuesta adversa, se hará odiosa a quienes consultaron su augurio. Mas si, por compasión, miente a los que le han consultado, cometerá un pecado contra los dioses». Y el que revela los arcanos, por supuesto, sufre en ambos mundos una condena implacable.

Los peligros acechan también al consultante, especialmente en el aterrador oráculo de Lebadea, que refiere Pausanias (IX 40), donde hace falta una exhaustiva purificación y un ritual estricto. Pero igual sucede con los no iniciados que asisten a los misterios: les puede costar la vida. El mejor ejemplo literario de ello es el rey Penteo, despedazado por las enloquecidas celebrantes de Dioniso –entre ellas su propia madre Ágave– en la tragedia de Eurípides *Bacantes* (1118 ss.).

También los misterios eleusinos –donde Dioniso aparecía junto a las diosas Deméter y Perséfone con el nombre de Yaco– estaban en relación directa con Delfos: así lo prueban inscripciones y vasos con *omphaloi*, trípodes y figuras dionisíacas que examinó Harrison (1955, 554-60) para quien «demuestran la influencia de Delfos en Eleusis» y prueban, a su vez, la importancia del *paredros* o compañero de templo de Apolo, Dioniso, para el santuario oracular.

Los secretos y oscuridades que envuelven el mundo de los oráculos griegos encuentran, en fin, una cierta contrapartida en la religión mistérica. El Dioniso de los misterios es, en los arcanos de la religión griega, la otra cara del Apolo délfico. Como reza un fragmento atribuido a Esquilo (fr. 86), que intercambia simbólicamente sus epítetos, «Apolo es el coronado de hiedra; Baco, el adivino».

Oráculos e identidad griega: una ambivalencia cultural

Desde época arcaica, el culto de Apolo irradió su influencia religiosa por todo el mundo helénico desde sus santuarios oraculares de Delos y Delfos. Y el peso del oráculo se traduce también en la repercusión como símbolo cultural de todos los griegos. Las ciudades, como Atenas, enviaban embajadas sagradas *(theoríai)* a los santuarios apolíneos para tomar parte en los festivales panhelénicos. Una solemne embajada, entre flores y cánticos, representaba a la ciudad en los ritos religiosos y en las competiciones deportivas y artísticas. Pero recibía también el crucial encargo de consultar los oráculos del dios en representación del Estado. Así, la *theoría* a Delos viajaba por mar con ocasión del festival panjónico en honor al dios, evocando el viaje del legendario héroe ateniense Teseo, que logró sustituir la ofrenda humana al Minotauro por la purificación apolínea:

> Éste es el barco, según cuentan los atenienses, en que una vez Teseo marchó a Creta con las catorce muchachas y muchachos

> y los salvó a ellos y a sí mismo. Entonces los atenienses hicieron un voto a Apolo, según se narra: si se salvaban, mandarían una embajada cada año a Delos. Y desde entonces hasta hoy día lo envían anualmente en honor del dios. Pero es ley que después de que comience la embajada, la ciudad permanezca pura y nadie pueda ser públicamente ejecutado hasta que el barco haya zarpado hacia Delos y haya regresado; y a veces se retrasa mucho tiempo, cuando hay vientos contrarios que detienen su camino (Platón, *Fedón* 58a-c).

En la propia Delos, en el ámbito del festival, se celebraban destacados certámenes musicales a los que concurrían ciudadanos de diversas ciudades: el rito de la purificación, la música y el oráculo, de nuevo, se antojan el punto de encuentro de todos los griegos. En la isla de Delos, así como en el santuario délfico, los rituales oraculares de Apolo aglutinaban simbólicamente a las diversas *poleis* griegas en torno a unos símbolos comunes. Más allá de los ritos y mitos particulares de Esparta, Atenas o Tebas concernientes a Apolo, la función simbólica de los oráculos sirve de punto de referencia al mundo helénico. Puesto que no existía en Grecia –al contrario de Egipto y Roma– un monopolio estatal y una centralización de la mántica, los oráculos de Apolo se convertían en un fenómeno global y símbolo común de centenares de microestados, con la función aglutinadora que los estudiosos de la política atribuyen a los antiguos mitos y ritos (García Pelayo 1991).

En ese sentido, también Dodona, santuario oracular del padre Zeus, era percibido como un oráculo fundacional para la identidad griega y así queda reflejado en

Heródoto (II 52), donde se atribuye al antiguo pueblo pelasgo, antecesor de los griegos, su creación. Pero la consagración de los oráculos como vínculo identitario fue sin duda el santuario de Delfos. Éste era un verdadero centro cultural panhelénico al que Atenas enviaba una importante embajada, encabezada por el *archithéoros*, que recorría la llamada ruta pítica, a través de Beocia y Fócida, hasta el santuario. Delfos fue desde antiguo el ombligo de la cultura griega y el lugar donde se atesora la tradición e identidad cultural y religiosa del mundo griego, desde su multiplicidad. El otoño de cada cuatro años desde 582 a. C., cuando fueron establecidos por la liga délfica, se celebraban los famosos Juegos Píticos. Con origen en una antigua ceremonia agrícola, los Juegos Píticos reunían durante tres meses en época clásica a los mejores poetas, músicos y deportistas del mundo griego, como atestiguan los epinicios de Píndaro dedicados a estos últimos. A diferencia de los Juegos Olímpicos, que se celebraban después, los Píticos incluían estas competiciones artísticas, con himnos a Apolo y otras manifestaciones del saber y la tradición panhelénica. Allí, de hecho, era donde estaban grabados simbólicamente los dichos de los Siete Sabios (García Gual, 1989):

> Éstos [los Siete Sabios] eran: de Jonia, Tales de Mileto y Bías de Priene; de los eolios, en Lesbos, Pítaco de Mitilene; de los dorios en Asia, Cleóbulo de Lindo; Solón de Atenas y Quilón de Esparta; el séptimo sabio, según la lista de Platón, hijo de Aristón, no es Periandro, hijo de Cipselo, sino Misón de Quenas, un pueblo sobre el Monte Eta. Estos sabios, entonces, se llegaron a Delfos y dedicaron a Apolo las celebradas

> máximas, «Conócete a ti mismo» *(Gnothi seauton)* y «Nada en demasía» *(Meden agan)*. (Pausanias X 24, 1).

El ritual apolíneo en Delfos otorga una unidad espiritual al mundo griego en torno a la sabiduría que emana del oráculo y que se plasma en sentencias tan conocidas y tan centrales para el helenismo como éstas. Las diversas tradiciones y anécdotas en torno al oráculo –relacionadas con la literatura, las ciencias o el ingenio– «muestran admirablemente la tendencia constante de los griegos de atribuir al Apolo pítico su progreso moral e intelectual» (Roux 1976, 10). Este espíritu se relaciona con palabras oraculares como el célebre «Conócete a ti mismo», todo un símbolo filosófico y religioso en Grecia, cuyo origen aparece indisolublemente ligado al oráculo de Delfos. De hecho, unas veces parece haber sido la respuesta de Apolo a la pregunta de Quilón de Esparta («¿Qué es lo mejor para el hombre?») y otras se dice que fue resultado de una consulta del tantas veces citado rey de Lidia. Cuenta Jenofonte (*Ciropedia* VII 2 17) que cuando Creso le preguntó al oráculo «cómo pasar el resto de mi vida feliz», la respuesta del dios fue: «Pasarás tu vida feliz, Creso, si te conoces a ti mismo».

En la entrada del templo de Apolo en Delfos el visitante no sólo se encontraba con estas celebradas inscripciones (Platón, *Cármides*, 163-164), sino también con la famosa imagen de la letra E, que presidía el recinto. De hecho, a señalar el papel central de Delfos para la mentalidad religiosa griega contribuyen aún, además de los ya conocidos mitos de su fundación, testimonios simbólicos como esta misteriosa E y las alusiones a los poetas principales del pueblo griego. En primer lugar, cuenta Pausanias (X 24 2) que en el templo de Apolo en Delfos podía verse, junto a una estatua de bronce de Homero, una inscripción referente al enigmático oráculo que recibió el poeta:

> Feliz y desdichado, pues para ser ambas cosas naciste.
> Buscas tu patria, pero patria no tienes, sino tierra materna.
> La isla de Íos es la patria de tu madre, que te recibirá
> cuando hayas muerto; mas tan sólo guárdate de las
> [adivinanzas de los niños.

Se refiere a la tradición según la cual Homero murió desesperado al no poder resolver un acertijo de unos niños que venían de pescar. El poeta les preguntó qué habían pescado y ellos respondieron con una adivinanza: «Lo que atrapamos lo dejamos atrás, lo que no atrapamos lo llevamos con nosotros» (querían decir que no habían pescado nada, sino piojos). Pero Delfos calló prudentemente en otro oráculo tradicional sobre la patria de Homero –cuestión, como sabemos, disputada– para no favorecer a ninguna de las ciudades que pretendían al poeta; así habrían de quedar, tanto él como el propio oráculo, como puntos cruciales y de unión de toda Grecia. Añade Pausanias: «Éstas son las cosas que he oído, y he leído los oráculos, pero no expreso ninguna opinión propia acerca de la edad o fecha de Homero». Sin duda, era preferible que permanecieran en el centro de la identidad cultural griega.

Sabiendo que en Delfos se celebraba, durante los Juegos Píticos, una de las mayores competiciones literarias

de la Antigüedad, no resulta extraño encontrar referencias al segundo gran poeta de la identidad griega. Píndaro, cantor de los vencedores, que concede un papel importante en su obra a la adivinación (cf. Suárez de la Torre, 1988-1989), ocupaba a su vez un lugar preeminente en el santuario:

> No lejos del hogar del templo había una silla dedicada a Píndaro. La silla es de hierro y sobre ella se dice que se sentaba Píndaro cuando acudía a Delfos, y que allí componía sus himnos a Apolo. Dentro del propio templo pocos pueden pasar, pero hay dedicada otra imagen de Apolo, ésta hecha de oro (Pausanias X 24 5).

El otro testimonio de importancia es la ya mencionada letra E que figuraba en una inscripción sobre la entrada del templo de Apolo en Delfos, atestiguada en monedas romanas, que dio lugar a múltiples interpretaciones ya en la Antigüedad. Plutarco, con su habitual cautela sobre temas délficos, enumera varias teorías acerca del sentido de esta E, sin querer explicarlo de manera clara (*Moralia* 385a). La primera es que la E, en la numeración griega alfabética, tiene el valor de cinco y hace referencia a los Siete Sabios de la Antigüedad, en realidad cinco, pues dos de los mencionados más arriba, Cleóbulo de Lindo y Periandro de Corinto, eran más bien tiranos. Pero Plutarco también apunta que el número cinco es el número mágico de las matemáticas, filosofía y música, como suma del par y el impar y mezcla de los géneros.

Otra interpretación es que, siendo la E la segunda vocal del alfabeto griego, esta letra grabada se refiere al sol, considerado el segundo planeta, e identificado con Apolo. Pero según la opinión más difundida en la Antigüedad, la E se leería como EI. Esto equivaldría a la conjunción condicional del griego, «si», que es, como se ha visto, la fórmula que valía para introducir tanto las plegarias a los dioses como las preguntas al oráculo (por otro lado, también comienzan así muchas respuestas silogísticas del oráculo, a menudo condiciones impuestas para el cumplimiento de la profecía). Finalmente, EI puede referirse también a la segunda persona del singular del verbo *eimi* ('ser'). Plutarco afirma que así era como se dirigían los consultantes a Apolo, reconociendo su inmortalidad y su lugar preeminente entre dioses y hombres como dios de los oráculos: «Tú eres» (*Moralia* 384-394).

Sea como fuere, la letra E presidía la entrada del templo, primero en madera, como se dice que la pusieron en primer lugar los Siete Sabios de Grecia. Posteriormente, en la edad hegemónica de Atenas, los atenienses regalaron al santuario una segunda letra E, hecha de bronce. Al fin, Livia, la esposa de Augusto, mandó enviar una tercera y última E, fundida en oro, señalando que con la Roma de Augusto, perfección de Atenas, volvía la Edad de Oro (Plutarco, *Moralia* 385F-386A): esta leyenda es parecida a la que enumera los distintos templos legendarios de Delfos, construidos con distintos materiales en progresión de valor metafórico siguiendo el antiguo motivo procedente, en Grecia, del mito hesiódico de las edades. Estos elementos legendarios en referencia a la identidad helénica, en definitiva, siguen subrayando la importancia de Delfos: otro ejemplo es la serie de historias acerca del trípode de Delfos, ubicuo en los mitos fundacionales de diversos oráculos y santuarios, ya sea en manos de Menelao o robado por Paris junto a Helena, que lo arroja al mar, ya rescatado por pescadores o disputado entre Heracles y Apolo, enviado a Mileto, Cos o Atenas...

En todo caso, puede observarse que la adivinación cumple una función cultural y religiosa no sólo en cuanto a la comunicación ritual del individuo, como creyente y consultante, con la divinidad, sino también como elemento de relación con su propia comunidad panhelénica. El oráculo será una herramienta presente en la cultura griega, desde el mundo arcaico hasta el sometimiento a Roma, y condicionará el diálogo entre religión y pensamiento. A este propósito, podemos finalizar este panorama de los oráculos en el marco de la mentalidad religiosa antigua mencionando dos testimonios –uno de la Grecia clásica y otro de la tardía– que evidencian, como dos extremos compatibles, la ambivalencia típicamente helénica entre la creencia ciega y la racionalidad.

El primer caso es de plena época de la ilustración ateniense e ilustra perfectamente la actitud del momento hacia los oráculos, cuando la opinión del dios seguía siendo en cierto modo vinculante, pero se tomaba con cierta distancia racionalista. Se trata de la consulta que hizo a Delfos el historiador y aventurero Jenofonte, que dudaba si debía acudir a la cabeza de un contingente de mercenarios en ayuda de Ciro, pretendiente del trono persa, la famosa expedición de los Diez Mil. Merece la pena, pese a su extensión, citar el pasaje seguidamente:

> Jenofonte le consultó a Sócrates el ateniense a propósito del viaje, y Sócrates, sospechando que la amistad con Ciro podría

> acarrearle la reprobación de la ciudad debido a la opinión generalizada de que Ciro había apoyado resueltamente a los espartanos en su guerra contra Atenas, le aconsejó a Jenofonte que acudiera a Delfos y le consultara al dios acerca de ese viaje. De este modo, Jenofonte fue allí y le preguntó a Apolo a qué dios debía hacer votos y sacrificios para recorrer de la mejor y más favorable manera el camino que tenía en mente y para retornar sano y salvo una vez acometida con éxito su empresa; en respuesta, Apolo le indicó los dioses a los que debía tributar sacrificios.
>
> De vuelta a Atenas, le contó la respuesta del oráculo a Sócrates, quien, nada más escucharle, le reprendió por no haber preguntado antes que nada si le convenía partir o quedarse, y que habiendo tomado por su cuenta la decisión de partir su pregunta se hubiese limitado únicamente a cuál era la mejor forma de hacerlo: «Pero ya que has planteado así la cuestión –apostilló–, debes llevar a cabo todo lo que el dios te ha ordenado» (*Anábasis* III 1 5-7, trad. Ó. Martínez García).

Esta consulta de Jenofonte revela dos cosas de importancia en la relación de un ateniense del siglo IV a. C. con los dioses. Por un lado, hay que decir que el oráculo pasa a ser cómplice de las decisiones humanas, antes que determinarlas. Jenofonte tiene buen cuidado de formular su consulta tal y como le interesa: obviamente ya ha decidido, superadas las dudas, marchar a la expedición. Como no quiere que el oráculo le impida partir de viaje, se cuida de preguntar a qué dios sacrificar para que todo vaya bien, y no si debe o no ir. Pero, por otra parte, la vigencia del oráculo –aunque pueda parecer un mero trámite en este caso– se demuestra más allá de la duda en la actitud del maestro Sócrates.

En segundo lugar, la creencia popular en los oráculos y la intimidad con ciertas divinidades que éstos otorgaban se pone de relieve en el otro testimonio, ya de época romana. El rétor griego Elio Aristides, originario del Asia Menor helenizada, estuvo aquejado de una dolencia crónica, sobre cuya naturaleza disertó el propio Galeno. En los *Discursos sagrados* Aristides, devoto de Asclepio, hijo de Apolo y dios profético de la medicina, cuenta cómo entró bajo su protección y cómo no sólo lo sanó en su santuario de Pérgamo, sino que le dio inspiración retórica para el resto de su vida. Aristides reporta los sueños proféticos que inspira la divinidad en una mezcla de diario espiritual, autobiografía, informe médico, acción de gracias y ostentación de vanidad, pues Asclepio lo predestina al éxito literario y a la «gloria futura» (V 67). Así pues, es un testimonio de gran valor sobre la creencia ciega en la divinidad y en la comunicación directa con ella a través de sueños y oráculos. En un momento dado, el dios le profetiza los años de salud, de una forma personal, apareciéndose junto a su lecho:

> Cuando llegamos a Esmirna se me presentó bajo esta apariencia aproximadamente. Era a la vez Asclepio y Apolo, tanto el Apolo de Claros como el que en Pérgamo llaman Calitecno, a quien pertenece el primero de los tres templos. Bajo aquella figura se colocó de pie delante de mi cama, estiró los dedos y, después de reflexionar durante algún tiempo, dijo: «Tienes diez años de mi parte y tres de Serapis» (II 18, trad. J. M. Cortés).

Salvando las distancias temporales, estos dos ejemplos son buena prueba de dos extremos en la actitud personal de los griegos hacia los dioses de la profecía. Y testimonio de la larga trayectoria de los oráculos desde la época clásica a la romana. En ellos se ve, de una u otra forma, una relación de intimidad ritual con estos dioses: ya en el escepticismo racionalista –en el que la consulta es casi un rito supersticioso, por si acaso–, ya en el fervor religioso, que bien podrían representar, respectivamente, los casos de Jenofonte y Aristides. Ambos son cruciales para entender la ambigua relación de los griegos con sus dioses, con la necesaria mediación de los oráculos.

En definitiva, se observa que la adivinación cumple una función religiosa de suma importancia, más allá del mito y del ritual: se diría que es uno de los elementos básicos que constituyen la identidad griega, desde la época arcaica hasta las postrimerías del paganismo. Se ha visto que los oráculos son el centro de la cuestión religiosa tanto en la religión cívica de época clásica como en los misterios y sus cultos, ya desde su propio origen hasta la época imperial: de hecho, aparecen como un elemento de sincretismo y cohesión, de una profunda utilidad para la creación de una identidad helénica, también en el marco del Imperio romano, y de una increíble adaptabilidad a diversas épocas y culturas en contacto.

6. La adivinación en la sociedad y la política

«Delfos cumplía –para Thomas De Quincey– las funciones de un *bureau d'administration* central, una suerte de oficina general de información política y un órgano de coordinación universal de las deliberaciones de todo el pueblo helénico». Y, en efecto, entre las funciones de la adivinación no se pueden dejar de lado las implicaciones políticas que había en torno a las respuestas oraculares. Ciertamente, los decretos de los grandes oráculos griegos fueron determinantes para la política y la sociedad antiguas en época arcaica y clásica. Si en la religión griega clásica el oráculo délfico representaba la más alta autoridad, su consulta también era preceptiva en la toma de decisiones en el gobierno de las distintas *poleis*. De hecho, gran parte de la actividad oracular, más allá de la esfera privada, se refería al gobierno de la ciudad y a las distintas acciones –políticas, comerciales o militares– que se fueran a emprender. Nada se hacía, desde este punto de vista, sin el visto bueno del dios, expresado a través de la adivinación y los profetas públicos: entre ellos, la preeminencia de los grandes santuarios, como Delfos, era casi absoluta. La íntima ligazón entre religión y política en la antigua Grecia se revela aquí principalmente: unos oráculos sirven para encumbrar nuevas dinastías reinantes, otros, para reemplazarlas por otras. Así, hay gobernantes de los primeros tiempos que extraen toda su legitimación del oráculo, e incluso las leyes sagradas, que se otorgan a la ciudad como una constitución emanada del dios o escrita al dictado del oráculo; pero también otros, generales, reyes o emperadores, harán uso a su conveniencia de los santuarios o de las colecciones de vaticinios para alterar el estado de las cosas.

El oráculo condicionaba incluso la disposición social de las ciudades griegas, que hicieron uso de los vaticinios para justificar importantes cambios en la distribución de las tierras, en el reparto de poderes o funciones entre distintos grupos sociales, en los cambios en la regulación de la familia, de la ciudadanía o de las penas por delitos diversos, normalmente en lo tocante a lo religioso. En todos los niveles, la consulta a los oráculos unía, como ya se ha visto, a los griegos de distintas ciudades, de forma que observar la evolución de los oráculos –y sobre todo del santuario de Delfos– a lo largo de los siglos VI-IV a. C. es una de las mejores maneras de medir la temperatura política y social, no sólo en el nivel de la polis, sino también desde la perspectiva panhelénica, de la antigua Grecia: guerras, revoluciones, conquistas, repartos de tierras, conflictos comerciales y religiosos pueden estudiarse a la luz de los antiguos oráculos que hacen referencia a ellos

y, en muchas ocasiones, los condicionan. Pero tal vez no haya ninguna prueba más fehaciente de la importancia del oráculo en el mundo helénico que las redes de poder económico y de comercio que se tejieron, ya desde antiguo, en torno a antiguos santuarios proféticos como Delfos y que contribuyeron a extender su influencia hasta bien entrada la época romana, como demuestran los casos de Delos, Siwa o Dídima.

Los oráculos como factor económico

Ya en la *Ilíada* se alude a la opulencia y desarrollo económico del santuario de Delfos, tanto en el llamado «Catálogo de las naves» del canto II, como cuando posteriormente Aquiles menciona «todos los tesoros que alberga el umbral de piedra del flechador, el umbral de Febo Apolo en la rocosa Pitón» (IX 404). Y también la primera referencia a la Pitia en la literatura griega, en el lírico Teognis, habla de las «profecías del rico santuario» (807). Aunque Homero no se refiriera a ello, estas riquezas claramente fueron fruto de la actividad oracular y demuestran de la forma más clara el producto material del intercambio religioso entre consultantes y santuario, como contraprestación de las respuestas que daba el dios a través de la Pitia. Como sabemos, Homero menciona también otro gran centro oracular en la *Ilíada*, y éste es Dodona, de más prestigiosa antigüedad y celebradas riquezas.

Es en la época homérica cuando la actividad de los profetas individuales va cediendo gradualmente y desapareciendo ante la pujanza económica de los grandes santuarios de la adivinación, de enorme relevancia para el desarrollo de las rutas comerciales y los intercambios entre ciudades en la antigua Grecia. Esto ya se deja sentir tanto en la *Ilíada* y en la *Odisea* como en los llamados *Himnos homéricos*, sobre todo en los dedicados a Apolo pítico y delio, en torno al siglo VII a. C. Después de Dodona y Delfos, Delos es el tercer oráculo mencionado por sus riquezas y su capacidad de congregar a pueblos diversos. A la isla que habría de ver el nacimiento del profético Apolo, pobre y seca, se le profetiza en el *Himno homérico a Apolo delio* (vv. 57; 147-149; 155) lo siguiente:

> todos los hombres ofrecerán sacrificios y se reunirán aquí [...]. Se juntarán en tu honor los jonios de luengas túnicas con sus hijos y pudorosas mujeres para deleitarse con el pugilato, la danza y el canto [...] con sus veloces naves y grandes riquezas.

En efecto, la isla de Apolo, de apenas cinco kilómetros cuadrados, fue un centro de reunión y de culto de primer orden, plagado de ricos templos y ofrendas, donde se celebraba un gran festival al terminar el invierno, que era aprovechado para el comercio en el Egeo. La fundación mítica del oráculo guarda directa relación con los factores económicos y comerciales, que fueron, según la leyenda, una de las promesas que recibió Delos a cambio de albergar el santuario del dios.

Desde muy antiguo la arqueología ha localizado muestras de mercancías de variada procedencia en los lugares fundacionales de los oráculos. En Delfos hay ofrendas de

mármol de origen minoico en el primitivo emplazamiento micénico, destruido al principio de la edad oscura, además de estatuillas de la antigua diosa tierra del santuario. El lugar verá signos de reflorecimiento en época homérica, y algunos restos atestiguan una relación del santuario montañoso con la lejana Creta, en el primer período arcaico, que pueden acreditar la existencia de una corriente de peregrinaje no sólo religioso, sino también comercial, desde bien temprano. También los testimonios literarios confirman estos extremos. El *Himno homérico a Apolo pítico*, en consonancia con tales hallazgos, describe así la llegada a Delfos de sus primeros pobladores:

> Febo Apolo sopesó en su corazón qué tipo de hombres traería para asistirle en los sacrificios y servirle en la rocosa Pitón. Y mientras así pensaba, reparó en una nave veloz sobre el vinoso ponto en la que había muchos hombres de calidad, cretenses de Cnoso, ciudad de Minos, de aquellos que sacrifican al soberano y anuncian las palabras que Febo Apolo, de dorada espada, pronuncia en respuesta desde su laurel bajo las laderas del Parnaso. Aquellos viajaban sobre su negra nave por mor del beneficioso comercio hacia la arenosa Pilos y sus pobladores. Pero Febo Apolo les salió al paso: en mar abierto saltó sobre su rauda nave, en la forma de un delfín, y quedó allí como un prodigio enorme y asombroso. Ninguno de ellos podía comprenderlo e intentaron arrojar al delfín por la borda [...]. Pero la bien construida nave no obedecía al timón sino que marchó por sí sola hacia el Peloponeso [...] y el soberano Apolo, hijo de Zeus, los condujo hasta que alcanzaron Crisa, visible desde lejos, tierra de viñedos (388-439).

El mito del mercante cretense que Apolo en forma de delfín desvió de su ruta comercial a Pilos, llevándolo hasta Cirra, el puerto de Crisa, para convertir a sus tripulantes en sacerdotes, ilustra bien la relación entre Creta y Delfos. Se trata de una filiación antigua del culto profético de Apolo con respecto a la Creta primordial. El himno lleva implícita la etimología popular del epíteto de Apolo *Delphios* y el nombre del santuario a partir del «delfín», que recuerda acaso a un antiguo dios-pez del Egeo, protector de la navegación. La adivinación podría ser, pues, en origen una disciplina cretense, como manifiesta también la historia del adivino Epiménides de Cnoso y su relación con los oráculos en Atenas y Esparta. El *Himno homérico a Apolo* desvela, en todo caso, la existencia de un eje marítimo de los pueblos dorios entre el sur y el norte que recalaba finalmente en Crisa, «bajo el nevado Parnaso, en una colina inclinada hacia el oeste» (277 ss.), a través de Cirra, el puerto natural de acceso a la montañosa Delfos y, de ahí, en la obligada visita a su santuario, un lugar clave para el desarrollo económico de la zona.

También las rutas comerciales y coloniales, esta vez al inhóspito norte, hasta llegar al Epiro, Tracia o el mar Negro, se encuentran en el trasfondo histórico del oráculo de Dodona. En un fragmento del *Catálogo de mujeres* (o *Eeas),* atribuido al poeta Hesíodo (fr. 134), se menciona a «quienes acuden y preguntan al dios inmortal trayendo regalos» al santuario de Dodona. El eje terrestre que cruzaba Grecia de norte a sur se evidencia también a partir de la presencia de restos micénicos en Dodona, donde se pueden encontrar enterramientos con espadas que hacen suponer un intenso tráfico comercial desde antiguo. Ello encuentra reflejo literario a través de ciclos épicos y mitológicos como el de Jasón y los Argonautas, que sirve de armazón legendario al oráculo y deja traslucir estos aspectos. La saga de los Argonautas es en su forma primera una historia acerca de los reyes heroicos de la Grecia del norte y sus expediciones –muchas de claro trasfondo comercial– hacia el norte, desde lugares como Yolco.

Todos estos indicios sugieren que hacia el siglo VIII a. C., cuando los equilibrios sociales y políticos en la Grecia arcaica se empezaban a desplazar, varios santuarios oraculares eran centros del comercio panhelénico a distintas escalas. Pero mientras que Delos y Dodona tuvieron una importancia más reducida, en el caso de Delfos los abundantes testimonios sobre su papel económico lo convierten en el ombligo, no sólo religioso, sino también comercial de la Grecia arcaica y clásica. El santuario nunca contó con gran población, aunque sí con una notable infraestructura para acoger a los peregrinos que acudían al oráculo. La importancia de los itinerarios marítimos y terrestres en torno a los oráculos de Apolo se dejará sentir con más fuerza a partir de la Primera Guerra Sagrada, una auténtica lucha por el control de los recursos de Delfos.

Las cuatro Guerras Sagradas en torno a Delfos se producen en momentos históricos bien diferenciados, pero tienen en común la lucha por las rentas económicas que producía el santuario. La localidad focense de Crisa, situada entre Delfos y el mar, se beneficiaba de su situación estratégica en la convergencia de los valles del Plisto y del Hileto, en el golfo de Itea, hasta el punto de que en época arcaica le hizo una peligrosa competencia a Corinto, ciudad del istmo y reina de los mares. Fue en principio Crisa la que se enriqueció a partir de las rutas que, desde la lejana Creta y las islas del Egeo, basculaban en torno a Delos y terminaban en Delfos. Crisa controlaba el paso por tierra y mar desde Anfisa y el golfo de Itea, dejando solamente el de Lebadea –donde había otro oráculo importante con numerosos clientes– fuera de su órbita de influencia.

Aunque hay diversidad de opiniones al respecto –de las que tenemos un buen resumen en Parke (1967, 64-65)–, parece claro que hubo un motivo económico para el comienzo del conflicto: la excusa fue que Crisa supuestamente ultrajaba a los peregrinos de Apolo y obstaculizaba sus rutas. El hecho de que una liga de ciudades-estado formada por varias potencias de la época arcaica (Tesalia, Sición, Atenas...) interviniera hace pensar en su intención de repartirse los recursos e influencias mediante el gobierno del santuario. Así, en el año 591 a. C., según la tradición, una liga religiosa internacional –o de Anfictionía– que, aunque formada anteriormente en Antela, a partir de entonces sería llamada «de Delfos», declaró la guerra a Crisa y acabó arrasándola hasta los cimientos. Desde esa guerra, la Liga Anfictiónica gobernó Delfos enviando delegados dos veces al año para regular el santuario, las edificaciones y las ofrendas y tesoros. Establecieron además cada cuatro años el festival pítico, que en el mito fue fijado por Apolo.

De esta forma, desde que la guerra sustrajo el santuario del control focense pasando a este organismo «internacional» con pretensiones de neutralidad, Delfos prosperó sin rival como centro del comercio panhelénico, frente a

la lejanía de Dodona y el control persa de los otros santuarios de Apolo en Asia Menor. Su importancia se ponía de manifiesto también en la vida cotidiana: los griegos marchaban a consultar el santuario al menos una vez en la vida, en un viaje que tenía algo de iniciático y emblemático a la par, por el especial papel del oráculo como aglutinador de la identidad griega, según se ha visto más arriba. Ello propició el desarrollo de una notable infraestructura para acoger a los peregrinos, organizar su viaje en etapas –como se ve en la ruta de la embajada ateniense a Delfos– y recaudar sus tributos y ofrendas al dios. Las procesiones desde diversas ciudades hacia el santuario eran continuas: conocidas son, por ejemplo, las embajadas enviadas desde Atenas y Esparta, las cuales contaban con funcionarios del estado llamados *pythóchrestoi* y *pythioi,* respectivamente (Heródoto VI 57), para el cuidado de su organización. Recientemente, se han estudiado estos aspectos económicos –y casi turísticos– de Delfos: la coincidencia de las rutas que llevaban a Delfos con los pasos de trashumancia que atravesaban Grecia de norte a sur y de este a oeste, hacían del viaje una ocasión muy aprovechable para el comercio entre las *poleis*, así como entre los ciudadanos de distintos lugares (Rosenberger 2001, 146).

En cuanto a los recursos dinerarios y en especie, nos podemos imaginar la gran cantidad de riquezas que podía llegar a atesorar el santuario. Ya antes de entrar en el oráculo, el consultante debía satisfacer una ofrenda obligada en el altar exterior del templo de Apolo. Consistía ésta en el pago simbólico de un pastel sagrado *(pélanos)* que tenía un elevado precio, y que, en la práctica, hacía las veces de tasa de la consulta. A ello se sumaba además el sacrificio de un animal, costeado por el consultante. Son prevenciones que recogen textos clásicos como el *Ion* de Eurípides (226 ss.):

> Si ofrendas el pastel de miel ante el templo y deseas preguntarle algo a Febo, avanza hacia el altar; mas antes de que la oveja haya sido sacrificada, no te aproximes al recinto del templo.

No se conoce, por lo demás, la tarifa del oráculo délfico sino por dos casos excepcionales que han llegado hasta nosotros: las consultas de los ciudadanos de Faselis en 420 a. C. costaron un precio a tanto alzado de 7 dracmas y 2 óbolos para una consulta pública (equivalente a unas 10 dracmas atenienses), mientras que la de un ciudadano particular se establecía en un décimo de esta cantidad. Así, se puede calcular a partir de esta información que el precio mínimo de consulta para un ciudadano sería de una dracma ateniense, lo que significaba en época clásica la paga de dos días de un jurado en Atenas. El segundo ejemplo, en torno a 370 a. C., indica una tarifa considerablemente inferior –¿tal vez por el declive del oráculo?– pagada por el gobierno de Esciato, una isla de pocos recursos del archipiélago de las Espóradas. A todo ello hay que sumar el coste del sacrificio, pues el animal podía comprarse en el propio santuario por dos óbolos (para un estado) o uno (para un particular). Esto se trataba, no obstante, del precio mínimo: normalmente, el consultante se aseguraba la benevolencia del dios mediante otros obsequios, antes y después del vaticinio, en forma de estatuas, trípodes y objetos diversos. En el caso de las ofrendas por consultas públicas, las ciudades-estado llegaban a construir costosos edificios para albergar todo tipo de tesoros. La exención de la tasa y el *pélanos* era considerada un privilegio extraordinario que pocos tuvieron: los médicos y sacerdotes Asclepíadas de Cos tuvieron este derecho a la consulta gratuita en Delfos.

Otro tanto ocurrió, en diversa medida, con los demás oráculos griegos de época clásica. Los datos disponibles confirman estos precios, como el caso del santuario de Trofonio en Lebadea (10 dracmas), el de Anfiarao en Oropo (9 óbolos de precio máximo en el siglo IV a. C.) o el de Asclepio en Eritras (2 óbolos, s. III a. C.), entre otros (Sokolowski 1954, 153-154). Posteriormente, y hasta época imperial romana, algunos adivinos de prestigio siguieron cobrando precios muy elevados, llegando a atesorar gran cantidad de riquezas: así lo recoge, por ejemplo, Luciano de Samósata en su *Alejandro* (9), criticando a un falso profeta.

Pero el caso más notorio sigue siendo Delfos, cuya riqueza fue, como sabemos, proverbial. Y ello incluso en los primeros siglos de nuestra era, cuando el oráculo había entrado ya en declive. Buen ejemplo de ello es la descripción de los abundantes tesoros dedicados a Apolo que ofrece Pausanias en el libro de su itinerario por Grecia dedicado a la Fócida. Allí se emplean varios epígrafes a describir con prolijos detalles las muchas ofrendas y obras de arte que el viajero y escritor griego pudo contemplar en el santuario. Así, después de hablar de los opulentos edificios que albergaban los tesoros de sitonios, tebanos y atenienses, menciona algunas otras estatuas que se hallaban en el recinto sagrado, entre ellas la de la célebre cortesana Frine, modelo de la Afrodita de Cnido:

> Una estatua dorada de Frine fue esculpida por Praxíteles, uno de sus amantes, pero fue la propia Frine la que dedicó su imagen. Las ofrendas junto a esta Frine incluyen dos imágenes de Apolo, una de los despojos persas dedicados por los epidaurios de la Argólide, otra por los megarenses para conmemorar una victoria sobre los atenienses en Nisea. Los plateos dedicaron un buey, ofrenda que hicieron cuando, en su propio territorio, tomaron parte junto a los otros griegos en la defensa contra Mardonio, hijo de Gobrias. Luego hay otras dos estatuas de Apolo, una dedicada por los ciudadanos de Heraclea Póntica, la otra por los anfictiones, que multaron a los focenses por labrar los terrenos del dios. El segundo Apolo, que los delfios llaman «Sitalcas», tiene treinta y cinco codos de altura. Los etolios tienen también estatuas de la mayoría de sus generales, e imágenes de Ártemis, Atenea y dos de Apolo, dedicadas después del fin de su guerra contra los gálatas (Pausanias XX 15 1-2).

Si durante el recorrido de Pausanias, ya en época romana y después de varios saqueos, el lugar seguía siendo impresionante a la vista, el canto del coro ante Ion, en la tragedia homónima de Eurípides (versos 190 ss.), da una idea del asombro que causaba en época clásica la rica decoración del templo de Apolo, con la lucha entre los Gigantes y los olímpicos.

Diversos testimonios, en todo caso, acreditan la riqueza del oráculo: como enclave comercial y como escaparate de los dones dedicados a los dioses, Delfos

funcionó en cierto modo como un gran centro de cotización de valores de las diversas ciudades-estado del mundo griego. Y ello porque, como ya se sabe, el intercambio de prestaciones era un mecanismo básico en la relación entre los griegos y, cómo no, entre los hombres y sus dioses: enraizada en el mito, con la instauración del sacrificio por Prometeo, y también en la arcaica institución de la hospitalidad *(xenía),* la lealtad mutua, a través del don y el contradón, era garantía del funcionamiento de la sociedad antigua. Las contraprestaciones en regalos se observan en la reciprocidad ritual con los dioses: «Cuanto más regales, más te ayudarán». En ese sentido, el Zeus *Xenios* u hospitalario y el Apolo *Metageitnios* o de los intercambios, son figuras clave que patrocinan ese intenso comercio espiritual y material que convirtió a los oráculos en un poder económico en el mundo griego.

Oráculos y política: legisladores e intérpretes

La legitimación del poder es, desde el punto de vista de la política, una función primaria de los oráculos. La consulta a la divinidad era obligada para ciertos asuntos de hondo calado que concernían a legisladores, gobernantes y fundadores de ciudades. En ese sentido, hay figuras de grandes políticos legendarios que tienen especial relación con los oráculos, y que casi funcionan ellos mismos como sacerdotes y legisladores a la par, entre profetas y padres de la patria predestinados por la divinidad a dotar a la ciudad de sus leyes. Como ha visto Gernet:

> No sólo la religión y especialmente la práctica de la consulta religiosa están asociadas al gobierno, lo que es normal para los griegos; sino que son los propios dirigentes del estado los que aparecen cualificados para entrar en contacto directo con la divinidad, y esta consulta personal es un procedimiento de gobierno (Gernet 1983, 29).

Tal es el caso del legendario estadista y poeta Solón de Atenas. Solón, que fue contado entre los Siete Sabios de Grecia, estuvo estrechamente relacionado con el oráculo de Delfos. Según refiere Plutarco en la *Vida* que le dedicó, la conquista de Salamina, que Solón reclamó en sus versos, fue inspirada y favorecida por un oráculo que le instruyó al respecto. Primero le ordenó cumplir un ritual y aplacar con ofrendas a dos héroes. Después, Solón encabezó la acción militar contra los megarenses, enemigos de Atenas, y logró hacerse con la ciudad de forma fulgurante.

Y no solamente en la guerra tomó nota del dictado del dios de Delfos. En una época de crisis social entre las facciones populares y las aristocráticas, Solón fue designado legislador y mediador social *(diallaktés)* entre las partes. Reformó la constitución ateniense bajo la guía del oráculo de Delfos, que le dijo: «En medio de la nave el timón toma, y endereza su curso: que en tu auxilio tendrás a muchos de la ilustre Atenas». Después de ser elegido arconte en 594-593 a. C., Solón cumplió bien sus funciones mediadoras: para los más poderosos reunía el requisito de ser noble (e hijo del comerciante Ejecéstides, también rico) mientras que, para la clase popular, sus versos y sabiduría eran garantía de honradez.

Como uno de los Siete Sabios, sus sentencias eran respetadas a modo de dichos délficos: «La igualdad no engendra discordia, y complace a ricos y pobres, pues los unos esperan una igualdad consistente en dignidad y virtud, y los otros una igualdad en cuanto a número y medida» (Plut. *Sol.* XIV 2). En efecto, es conocido que terminó con los derechos de los clanes, estableciendo una timocracia de las cuatro clases –base de la posterior democracia ateniense– y que reformó el sistema judicial y el reparto de tierras, contentando a unos y otros por igual (Domínguez Monedero 2011):

> Concebidas por todos grandes esperanzas, los principales se ponían al lado de Solón, brindándole con la tiranía, y alentándole a que confiadamente entrase al manejo de la ciudad, en la que tal superioridad había alcanzado. Muchos también de los de mediana condición, considerando que la mudanza, si había de hacerse conforme a la ley y razón, era obra difícil y arriesgada, no rehusaban que uno solo, tenido por el más justo y más prudente, se encargara del mando (Plutarco, *Vida de Solón* 14, trad. A. Ranz Romanillos).

La legitimidad de Solón como gobernante único proviene en gran parte de los oráculos, de su especial relación con el mundo délfico. También tuvo poderes religiosos, como se desprende de su ordenación de las festividades: según una vieja tradición, Solón pidió al oráculo que fijara el orden de las fiestas atenienses. Pero, como previene M. Delcourt (1981, 192), esto puede tratarse de una leyenda posterior.

En segundo lugar, como verdadero mediador religioso de la Grecia arcaica, encontramos la figura del famoso Epiménides de Cnoso, profeta y poeta griego al que se atribuye una gran amistad –personal y epistolar, según los biógrafos antiguos– con el legislador ateniense. Se trataría de una suerte de *alter ego* de Solón, un hombre santo *(theios aner)* al que Atenas acudió para purificar la ciudad de una peste que había causado la actuación del arconte Megacles, de la familia de los Alcmeónidas, en un episodio controvertido y crucial para la historia política de la Atenas arcaica (Barceló y Hernández de la Fuente 2014, 149-151). Megacles había condenado a muerte a Cilón y sus partidarios, que a instancias de un oráculo délfico se apoderaron de la Acrópolis para hacerse con el poder, pero lo había hecho cuando Cilón estaba acogido a sagrado, por lo que cayó una maldición sobre la ciudad. Conque Epiménides fue llamado en 595-592 a. C. como purificador de Atenas, por indicación del oráculo:

> Por entonces la Pitia ordenó a los atenienses, que estaban atacados por la peste, purificar la ciudad. Ellos enviaron una nave capitaneada por Nicia, el hijo de Nicerato, a Creta para llamar a Epiménides. Y él acudió y purificó la ciudad en la Olimpiada cuarenta y seis, e hizo cesar la peste del modo siguiente: tomando unas ovejas negras y blancas las condujo a la colina de Ares. Y desde allí las dejó triscar por donde querían, tras dar orden a los servidores de señalar allí donde descansara cada una, para sacrificar a la divinidad conveniente. Y así hizo cesar el mal. Por eso aún ahora es posible encontrar en diferentes demos del Ática altares anónimos como reliquia de aquella purificación (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* I 110, trad. C. García Gual).

La purificación ritual de Epiménides cumple también una reconciliación política entre las diversas facciones atenienses. Pero además, según cuenta Plutarco, este adivino también contribuyó de forma importante a las reformas de Solón: en cierto modo Epiménides trascendió los límites entre la renovación política y la religiosa, y siempre dando un especial relieve a los oráculos:

> Es fama que era amado de los dioses, inteligente en las cosas divinas, y poseedor de la sabiduría profética y misteriosa [...]. Luego que estuvo en Atenas, trabó gran amistad con Solón, a quien preparó y como abrió el camino para su legislación, porque con los ritos sagrados hizo más económicos a los atenienses, y más moderados en sus duelos, intercalando con las obsequias ciertos sacrificios, y quitando lo agreste y bárbaro a que en estas ocasiones estaban acostumbradas muchas mujeres. Lo de más importancia fue que con ciertas propiciaciones, purificaciones y ritos inició y purificó la ciudad, y por este medio la hizo más obediente a lo justo, y más dispuesta a la concordia. Dícese que fijando la vista y la consideración por largo rato sobre [la colina de] Muniquia, exclamó: «¡Qué ciego es el hombre para lo futuro! Con los dientes desharían los atenienses este rincón, si previeran cuántas pesadumbres les ha de costar» *(Vida de Solón* 12, trad. A. Ranz Romanillos).

Solón y Epiménides son figuras legendarias para la formación político-religiosa de la ciudad de Atenas y sus instituciones, que hacen derivar de las directrices délficas. Por otro lado, este adivino de Cnoso, que se presenta a los atenienses en respuesta a un oráculo *(kata ten tou theou manteias,* Platón, *Leyes* 642d), simboliza, de nuevo, el antiguo vínculo de la adivinación con el mundo cretense, esta vez en el campo de la política.

Otro tanto ocurre con las leyes de la ciudad rival, Esparta, que fueron promulgadas por una tercera figura mítica, el casi divino legislador Licurgo. El proceso constituyente de las dos grandes ciudades de la Grecia antigua aparece así determinado por la adivinación. En las leyendas acerca de la vida de Licurgo, recogidas igualmente por el biógrafo Plutarco (*Vida de Licurgo* 5) se constata cómo lo primero que hizo el legislador espartano a la hora de dotar de una nueva constitución a su ciudad fue dirigirse también al oráculo de Delfos, que le otorgó, según es fama, una forma de gobierno que había de aventajar a todas las ciudades griegas. Puede notarse, no obstante, en las fuentes antiguas sobre Delfos un cierto trato de favor a Esparta frente a Atenas, que pone de relieve la relación especial del oráculo con los dorios que se evidencia en la Guerra del Peloponeso. Ya Heródoto (I 65 2) recoge un antiguo oráculo que recibió Licurgo y cuyas últimas líneas transmite Diodoro de Sicilia (VII 12):

> Vienes a mi rico templo, oh Licurgo,
> querido a Zeus y a todos los habitantes del Olimpo
> dudo si declararte dios u hombre.
> Pero más bien espero proclamarte dios, oh Licurgo,
> y vienes pidiendo el buen gobierno. Pues yo
> te daré el que ninguna otra ciudad tiene en la tierra.

Este vaticinio fue seguido por la famosa *Rhetra* o decreto básico y fundacional de la especial legislación espartana. Siguiendo las instrucciones del oráculo, Licurgo honró a Zeus y Atenea, y dividió a continuación la ciudad en tribus y fratrías, creando un Consejo y fijando las atribuciones de los dos reyes. Se cuenta que unos ciento treinta años después de estas leyes, los sucesores de Licurgo instauraron la autoridad de unos magistrados llamados éforos como medio de control del poder oligárquico fijado por la *Rhetra*. Precisamente en el antiguo templo de los éforos de Esparta, según una tradición, se hallaba la tumba del mencionado adivino Epiménides, que después de arreglar la situación en Atenas –por lo que sólo recibió como pago una rama del olivo sagrado– marchó a Esparta para ejercer su labor de intermediación profética (y eso que fue el único que se atrevió a dudar de que Delfos fuera realmente el ombligo del mundo, en unos versos recordados por Plutarco [*Moralia* 409E]).

Epiménides, pues, aparece entre Atenas y Esparta, como el gran adivino político de la Grecia arcaica. Sus predicciones se contaban entre las más certeras: previno a los atenienses sobre la citada colina de Muniquia, usada como fuerte por los espartanos en su guerra contra Atenas, y anunció a los lacedemonios su derrota ante los arcadios. Cuando falleció (¡a los 157 años!), el cuerpo de este profeta legendario –o, según algunas tradiciones, su piel– fue conservado en Esparta como una suerte de talismán siguiendo un oráculo (Diógenes Laercio I 114 ss.): parece que después de su muerte en su piel aparecieron extraños tatuajes con signos proféticos, de forma que la frase «la piel de Epiménides» se convirtió en proverbio para referirse a cosas secretas. Pero también se cuenta que los espartanos lo mataron porque les profetizaba cosas poco favorables y que en realidad se encontraba enterrado en Argos (Pausanias II 21 3).

Pero, además de dotar de leyes fundacionales a una comunidad política, los oráculos funcionaban socialmente regulando las relaciones entre los miembros de esa comunidad en diversos aspectos. Para esta función, básica para la cohesión social de la polis, el mundo griego se presta a la comparación con los estudios de antropología sobre otros pueblos que aún hoy hacen uso de esta técnica social, como ha visto Rosenberger (2001) siguiendo los estudios del conocido antropólogo Evans-Pritchard sobre los oráculos de los zande, en el África central. Para la ordenación de su sociedad, estos pueblos utilizan diversos oráculos de azar (palillos y tablas, sobre un esquema «sí-no», o un nido de termitas) en los que, si las respuestas son adversas al consultante, se busca la culpa en su comportamiento social. De una forma muy parecida funciona el oráculo griego en los mitos y la sociedad arcaica. En la antigua mitología, esta función se evidencia en las consultas sobre filiación o identificación, en leyendas como la de Edipo: la pregunta sobre la identidad, la pertenencia al grupo, las relaciones familiares y la búsqueda de chivos expiatorios entran dentro de esta categoría de control social a través de la voz de lo divino.

En la polis clásica los oráculos estaban presentes en el diseño de la convivencia social, como autoridad que emanaba de los cielos. Una buena prueba de ello es la consulta al oráculo de Delfos para la reforma social y política de Clístenes, que sucedió a Solón como gran reformador

ateniense. Se atribuyen tradicionalmente a Clístenes, uno de los Alcmeónidas, los fundamentos de la democracia ateniense e innovaciones como el ostracismo y la igualdad ante la ley *(isonomía)*. En torno a 510 a. C. decidió abolir las antiguas asociaciones de clanes en Atenas y reemplazarlas por diez tribus *(phylai)*, artificialmente creadas, según su demo de residencia entre las tres regiones de la ciudad (la ciudad, la costa y el interior). Cada *phylé* debía recibir el nombre de un héroe tutelar y Clístenes consultó el oráculo para saber qué dios debía ser el patrón de cada una, como refiere Aristóteles (*Constitución de los atenienses* 21, 6). No se pedía refrendo directo a la decisión en sí, sino que la consulta se refería al culto, lo que apunta a una regulación política a través de la autoridad religiosa. En palabras de Burkert (1985, 206) «un acto de esta naturaleza no era simplemente una medida administrativa: el dios de Delfos fue consultado para seleccionar a aquellos cuya adoración sería mejor y más beneficiosa».

Un ejemplo similar lo ofrecen las consultas oraculares para temas de ciudadanía. En Atenas, las leyes religiosas y civiles cierran la entrada a grupos foráneos: especialmente desde la reforma de Pericles, una aplicación más restrictiva del derecho de sangre (451 a. C.) requería padre y madre atenienses para ser ciudadano. Pero en otras circunstancias políticas el oráculo otorgaba su legitimación a los extranjeros: en ciudades como Mileto, el oráculo de Dídima tuvo que decidir si se otorgaba la ciudadanía a ciertos soldados de origen cretense que habían luchado por la ciudad (Pezzoli 2009). La respuesta, conservada en una inscripción, ordenó asimilarlos en un momento de conflicto con la ciudad de Magnesia del Meandro: «Acoged amistosamente en vuestra ciudad a los colonos defensores» (Rodríguez Somolinos 1991, OD n.º 6). También refrendó el oráculo, en una atribución que le era propia, ciertos puestos y magistraturas de la ciudad, especialmente las dedicadas a funciones religiosas. Se trata, de hecho, de uno de los motivos de consulta más habituales y aceptados, como señala el hecho de que Platón, en su segundo proyecto de constitución ideal, estableciera la obligación de consultar a Delfos para refrendar el nombramiento de magistrados e intérpretes de los asuntos religiosos:

> Tras proveerse en Delfos de leyes acerca de todo lo sagrado e instituir intérpretes para ellas, deben practicarlas [...]. En cuanto a los intérpretes, que, por un lado, grupos de cuatro tribus, en tres elecciones, voten cuatro ciudadanos, uno proveniente de cada una de ellas. Luego, después de someter a la prueba de aptitud a los tres que recibieren el mayor número de votos, envíen nueve a Delfos a que el oráculo designe de cada tríada uno (*Leyes*, 759c-e, trad. F. Lisi).

Estas funciones del utópico código legal se ven refrendadas por hallazgos de disposiciones reales en ese sentido: así, por ejemplo, un oráculo de Dídima legitimó la elección de un sacerdote de nombre Posidonio (Rodríguez Somolinos 1991, OD n.º 22).

La ordenación de todas las leyes que atañen al culto religioso –pensemos en los festivales dedicados a Atenea, Dioniso o Deméter en Atenas, a Apolo en Esparta, en los juegos deportivos o poéticos de Olimpia, Delfos, Corinto o Nemea– correspondía a los oráculos, reflejando sin

duda una tradición firmemente asentada en la época clásica. La abundante información disponible sobre fiestas ciudadanas como las Antesterias o las Panatenaicas habla de un ritual de varios días con reglas prefijadas en las que únicamente el oráculo de Delfos tenía autoridad para determinar cambios o novedades, determinando qué sacrificios había de realizar la ciudad y a qué dioses, como reflejan algunos aspectos del proyecto de reforma platónica (Platón, *Leyes* 828a).

También el orden social en este ordenamiento platónico, e incluso el derecho penal, quedaba en manos de Delfos: se establecían purificaciones y arbitrajes oraculares no sólo en caso de homicidio (*Leyes* 865b), como en los antiguos mitos, sino también en el derecho civil y de familia. El oráculo aparece, pues, como una útil herramienta para la resolución de conflictos en la ciudad ya sean jurídicos, sociales, religiosos, o, en último término, políticos (Hernández de la Fuente 2011). En cuanto al orden familiar, el oráculo también ponía socialmente a la mujer en el lugar que ocupaba usualmente en el *oikos*. Como recoge Plutarco (*Moralia* 385 C), ninguna mujer podía acercarse a Delfos para preguntar como consultante, lo que no deja de ser paradójico, siendo la Pitia una mujer. Sin embargo, había una gran tradición mántica femenina –la mujer es una mediadora de excepción, aunque su papel social esté relegado a la gestión de la casa y de la hacienda familiar, con la única vertiente pública de su actuación religiosa–, como refiere una tradición acerca del tirano Periandro de Corinto. Cuando su mujer Melisa murió, éste pudo hallar un tesoro gracias a una consulta de necromancia, instaurando así una tradición oracular (Heródoto V 92).

Es peligroso, finalmente, ignorar los consejos de Delfos en cuanto a la integración en la comunidad de elementos foráneos y otras decisiones de política interna o externa. Así lo evidencia lo ocurrido a la ciudad de Cime, en Asia Menor, cuando acogió al lidio Pactias, buscado por los persas. Estando los ciudadanos divididos sobre su entrega a los persas, decidieron preguntarle al oráculo de Apolo en Dídima (Heródoto I 153-160). El dios les dijo que debían entregar a Pactias, ante lo que la facción encabezada por Aristódico, partidaria de salvarle la vida, optó por preguntar de nuevo. Pero por segunda vez el oráculo les contestó lo mismo. Aristódico se presentó entonces en el templo de Apolo y comenzó a ahuyentar a las aves anidadas allí. Entonces surgió una voz del templo que le dijo: «Grandísimo sacrílego, ¿cómo te atreves a obrar así? ¿Arrojas del templo a mis suplicantes?». A lo que Aristódico contestó con una nueva pregunta, que cuestionaba las respuestas del oráculo: «Señor, ¿así socorres tú a tus suplicantes y en cambio ordenas a los de Cime que entreguen al suyo?». La voz surgida del templo, como refiere Heródoto, selló con su respuesta la condena del oráculo a la ciudad de Cime: «Sí, lo ordeno, y ello para que por vuestra impiedad perezcáis lo antes posible y no vengáis en lo sucesivo a pedir oráculos sobre la entrega de suplicantes».

Los oráculos y el gobierno: la colonización

Al hilo de estas reflexiones surge otra función puramente política de los oráculos, más allá del establecimiento de la

comunidad y de sus reglas básicas de convivencia, que se refiere a la legitimación para ejecutar una acción determinada de gobierno. Ello se constata sobre todo en el papel desempeñado en la colonización y fundación de ciudades por el oráculo de Delfos, en época arcaica. La colonización, desde el siglo VIII a. C. en adelante (las primeras ofrendas se sitúan a mediados de esa era), sirvió como válvula de escape de la presión social en las crisis internas de las *poleis* arcaicas. Especialmente en la llamada Magna Grecia, el sur de Italia y Sicilia, entre *c.* 750 y 580 a. C. se desarrolla la colonización griega *(apoikía)*, que se puede enmarcar entre dos fundaciones famosas, la de Pitecusa en 770 a. C. y la de Agrigento en 583 a. C. A lo largo de estos siglos el oráculo bendecirá con sus respuestas la audaz decisión de enviar colonos de la ciudad, y sus dioses patronos a una tierra extraña, aliviando así, entre otras cosas, las luchas sociales por el reparto de tierras y las discordias civiles. Esta tradición se sigue hasta época relativamente tardía. Como dice Platón:

> cuando se hace una nueva ciudad desde el comienzo o cuando se reconstruye una antigua destruida, en lo que hace a los templos que deben levantar en la ciudad y a los dioses o espíritus según los cuales deben nombrarlos, nadie con inteligencia intentará cambiar lo que proviene de Delfos, de Dodona o de Amón, o las creencias que impusieron algunos antiguos relatos *(Leyes* 738 b-c, trad. F. Lisi).

Entre las primeras fundaciones legendarias, es sólo Delfos la que aparece como guía necesaria para los fundadores de ciudades a lo largo y ancho del Mediterráneo o el mar Negro. Nos recuerda también la necesidad del visto bueno de los dioses el hecho de que, al contrario de lo que ocurrió con la colonización posterior, las colonias griegas no tuvieran en general con la metrópoli un vínculo político, siendo el religioso el más importante.

La consulta es un elemento típico de la colonización y su incumplimiento puede acarrear desastres tanto para la metrópoli como para la nueva ciudad. Los ejemplos de ello son numerosos. Uno es el caso del caudillo espartano Dorieo, cuya colonización de Libia fracasó frente a los cartagineses por no haber consultado el oráculo (Heródoto V 42). Igualmente, y por el contrario, un oráculo propició la fundación de Siracusa, la más espléndida ciudad griega de Occidente. Según la leyenda, Siracusa fue fundada en 734 o 733 a. C. por colonos de Corinto y Tenea y su primera localización estaba en una pequeña isla llamada Ortigia. El fundador de la ciudad, el corintio Arquias, recibió un oráculo que pone en relación el mundo dorio con Sicilia, la isla de los tres cabos (Trinacria): «Hay una cierta Ortigia situada en la nebulosa Trinacria, allí donde bulle la boca del Alfeo, que se mezcla con los manantiales de Aretusa, de dulce fluir» (Pausanias V 7 3). El oráculo, quizá fabricado a posteriori, utiliza un antiguo mito que hablaba de los amores del dios-río Alfeo con la fuente Aretusa: se explicaba la misteriosa desaparición del río durante los meses estivales diciendo que marchaba a Sicilia a visitar a su amada Aretusa, que huyó de él hasta la isla de Ortigia, donde quedó transformada en fuente. Arquias dio nombre a la ciudad por un pantano de las cercanías, llamado *Syrako* o *Tyrako,* según el léxico geográfico de Esteban de Bizancio (s. VI).

La figura del *oikistés* o fundador es crucial en esta función de los oráculos. El fundador es un hombre con una misión de la mayor importancia política, social y religiosa, que, en paralelo con el legislador *(nomothetes),* se erige en representante de toda la comunidad y marcha a consultar al dios. La mayoría de los oráculos de fundaciones de ciudades, uno de los casos de consulta más atestiguados, proceden de fuentes literarias y recogen elementos del folklore y de la historia mítica de cada ciudad. La pregunta al oráculo es, en muchos casos, algo parecido a lo siguiente: «¿Es mejor para el pueblo de tal ciudad fundar una colonia en tal lugar?». Muchas de las respuestas transmitidas presentan una tarea que ha de cumplir el *oikistés,* como un héroe mítico, un acertijo que resolver o bien una condición aparentemente paradójica que debe darse para cumplir con éxito la fundación. A menudo son oráculos que explican etimológica o etiológicamente el nombre de la colonia. El fundador debe llegar hasta un lugar donde se da un fenómeno o una condición: entonces la ciudad recibe tal o cual nombre. Buen ejemplo es la fundación de las ciudades sicilianas de Gela y Faselis por los rodios Antifemo y Lacio, que recoge también Esteban de Bizancio (Parke y Wormell 1956, II, nº 410). Dirigiéndose a Lacio, la Pitia le anunció como toda respuesta: «Deberás partir al alba». Antifemo, ante esta parca respuesta, se echó a reír (el verbo en griego es *gelao*), y la Pitia, volviéndose hacia él, le dijo que debía zarpar hacia el poniente: allí terminaría por fundar la ciudad de Gela. Hay otra versión, seguramente real, con un oráculo dado al propio Antifemo y a otro fundador (Diodoro VIII 23): en todo caso, la ligazón de Delfos con las ciudades griegas de Sicilia es evidente y estrecha a partir de tales testimonios.

Otras ciudades itálicas fueron fundadas y pobladas a instancias del oráculo, que animó e instruyó a los colonizadores de, entre otras, Regio, fundada por mesenios y calcídicos –que fueron aliados por el oráculo–, Cumas, Crotona y Tarento. Sobre esta última ya hemos referido la historia del oráculo de Delfos a Falanto, su fundador espartano, como uno de los motivos del folklore en la adivinación griega. La clave de la fundación era la condición aparentemente imposible de que lloviera un día de cielo despejado, refiriéndose a las lágrimas de su esposa Etra, de nombre significante. El oráculo elige la mayoría de las veces al fundador ideal: para el Quersoneso tracio, la Pitia designó al valeroso Milcíades (Heródoto VI 34).

Pero no sólo en fundaciones de ciudades, sino también en asuntos de gobierno general resulta el oráculo un instrumento de legitimación política. La conocida historia de Giges y Candaules (Heródoto I 8-13) así lo muestra. Candaules, rey de Lidia, orgulloso de la belleza de su esposa, quiso que su primer ministro, Giges, la contemplara desnuda y admitiera que era la mujer más hermosa que había visto. Giges en principio se negó pudorosamente, pero no le quedó más remedio que acceder, escondiéndose en los aposentos de la reina. Sin embargo, ésta, mientras se desvestía, se dio cuenta de su presencia. Mandó llamar a Giges y le dio a elegir entre matar al rey y casarse con ella o morir por haberla ofendido. Giges finalmente urdió la muerte de Candaules y usurpó su trono y su esposa. Pero los dioses expresaron su beneplácito mediante la legitimación del oráculo, que dio el visto bueno

al cambio de monarca y dinastía. De tal forma, muy a menudo Delfos ratificaba los hechos consumados de la política.

Hay, claro está, numerosos ejemplos de uso político de los oráculos de forma interesada, especialmente en el caso de la tiranía. En esta etapa histórica de la Grecia arcaica Delfos cobró especial relieve para confirmar en el poder a ciertas familias o legitimar el cambio de familia gobernante. Cuenta también Heródoto (V 92) que al tirano Cípselo de Corinto la Pitia délfica le profetizó que sus hijos gobernarían, pero no así sus nietos. Y, en efecto, después de su hijo Periandro la dinastía de tiranos se extinguió en la ciudad del istmo. No es de extrañar que los tiranos quisieran mantener un cierto monopolio sobre la consulta o lectura de oráculos. Tal fue el caso de la tiranía ateniense de Pisístrato y sus hijos, que hicieron uso de los oráculos coleccionados por un tal Onomácrito, calificado de *chresmologos* ('recopilador de oráculos') en las fuentes, con el matiz despectivo que esta palabra posee. Este Onomácrito, sin embargo, fue descubierto algún tiempo después por Hiparco introduciendo en su colección de oráculos uno falso, de su propio cuño, sobre el hundimiento de la isla de Lemnos, lo que le valió ser expulsado de Atenas. No mucho tiempo más duró la tiranía de los Pisistrátidas.

Pero los orígenes de su poder se remontan tiempo atrás, a 546-5 a. C., cuando el gran tirano Pisístrato, tras un exilio temporal, reunió una fortuna procedente de las minas tracias, se hizo con un ejército numeroso para tomar el poder en Atenas y mandó al exilio a la familia rival: los Alcmeónidas. Éstos buscaron refugio en Delfos y allí, por descontado, trataron de obtener la legitimación oracular para desplazar a Pisístrato y los suyos del poder. Los Alcmeónidas costearon en parte la reconstrucción del templo de Apolo en Delfos, que había sufrido un grave incendio. Y desde ese acto de munificencia, claramente interesado, fueron muchos los oráculos que urgieron a los espartanos a que derrocaran y expulsaran a los Pisistrátidas de Atenas, favoreciendo a los Alcmeónidas. Es conocida la acusación recogida por Heródoto de que los Alcmeónidas habían sobornado al oráculo de Delfos para obtener su apoyo, de modo que «siempre que acudieran los espartanos a consultar al oráculo, bien fuera privada o pública la consulta, se les respondiera que la voluntad de los dioses era que liberasen Atenas» (V 63 1).

Cuando al fin esto sucedió, el hijo del tirano, Hipias, acabó exiliado en la corte persa. Curiosamente, allí coincidió con el falso profeta Onomácrito y ambos contribuyeron a fomentar el odio persa hacia Atenas, según Heródoto, adulando al Rey con profecías varias. El abuso político de los oráculos, en definitiva, estaba a la orden del día en época arcaica y clásica, desde que sirvieran de base para fundar regímenes, constituciones o nuevas ciudades. Por cierto que la situación no mejoró en tiempos posteriores, como muestran los ejemplos siguientes.

Los oráculos en tiempos de guerra

Dentro de las funciones políticas características de los oráculos hay que tener en cuenta, por supuesto, la guerra

en todas sus clases y momentos. La consulta a los dioses, en una y otra forma, era considerada básica y necesaria para tener éxito al emprender una campaña militar. Hay que recordar que la Primera Guerra Sagrada, que enfrentó a los focenses de la ciudad de Crisa con la Liga Anfictiónica, se originó con la excusa de un oráculo. La Liga recibió como vaticinio que había que emprender una guerra total y aniquilar a la sacrílega Crisa, destruyendo su puerto y asolando su territorio, de forma que ya nunca más se pudiera habitar allí. La Liga cumplió el oráculo y el ejército anfictiónico, comandado por el tirano Clístenes de Sición, bloqueó el puerto. La ciudad se rindió por falta de agua: según se cuenta, fue el propio Solón de Atenas el encargado de asediar la ciudad, a la que venció desviando el curso del río Plisto para que no tuviera agua. Se añadió a esto un juramento que maldijo por siempre esas tierras en nombre de Apolo: el terreno sería por siempre baldío y nada podría cultivarse allí que generase sustento o riqueza, a riesgo de despertar la cólera de Apolo y el desastre para toda la región.

Ya desde la época arcaica en todas las ciudades-estado se tenía muy presente la consulta previa a la guerra, unas veces como paso previo a su declaración, y otras para averiguar su curso o final. Los grandes conflictos de la Antigüedad se fundamentan en oráculos o giran en torno a éstos, como herederos acaso de la tradición mítica y de las antiguas sagas guerreras: así, en las guerras arcaicas de Atenas contra Mégara o de Esparta contra Mesenia o Arcadia se pueden contar numerosos oráculos, como en los ciclos míticos de las guerras troyana y tebana. Bien sea rasgo literario del folklore o bien prueba del peso de la mántica en las decisiones políticas –tal vez una mezcla de ambas cosas–, el oráculo es un motivo que pasa del mito a la historiografía griega como herencia ideológica de la propia mentalidad que se describía al comienzo de esta segunda parte.

Un primer ejemplo de esto, casi un punto de partida a caballo entre el mito y la historia, son las guerras de la antigua Esparta y sus testimonios literarios. Veamos un caso ejemplar. Hacia el 550 a. C., durante el reinado de Anaxándridas y Aristón, el oráculo desaconsejó a los espartanos perseverar en el conflicto que los enfrentaba con Arcadia y les recomendó dirigir sus esfuerzos contra Tegea. El oráculo había revelado que Esparta sólo vencería cuando los huesos del mítico Orestes, héroe espartano –al parecer ocultos en Tegea–, fueran enterrados en Esparta con los debidos honores. Se indicaba con un acertijo dónde se hallaban los restos de Orestes, hijo de Agamenón:

> Hay un lugar en Arcadia llamado Tegea, en suave llanura,
> donde soplan dos vientos por fuerte necesidad
> y golpe contra golpe hay fatiga sobre fatiga.
> Allí la tierra nutricia alberga al hijo de Agamenón.
> Si lo encuentras, dominarás Tegea (Heródoto I 67 3).

El espartano Licas, que había entrado en la ciudad durante una tregua, descubrió que el extraño oráculo se refería a una forja: el doble viento era el de los fuelles y los golpes y fatigas se referían al trabajo del herrero. Así los espartanos encontraron los huesos de Orestes y finalmente Tegea fue derrotada. Un episodio paralelo de guerra

840834

y localización de los restos del héroe mítico de una ciudad, unos cien años después, ha sido ya expuesto con el ejemplo de Cimón y los huesos de Teseo (v. pág. 98). De nuevo, tanto en este caso como en el de Licas, el cumplimiento del oráculo otorga a espartanos y atenienses tanto la victoria sobre sus enemigos como la preeminencia entre sus aliados. Esparta conquistó Tegea y Atenas sometió Esciro y otras islas a su imperio. Son historias, tal vez promovidas interesadamente, que demuestran la utilidad de consultar al dios antes de emprender acciones de guerra y la necesidad de tomarse en serio sus vaticinios por muy extraños que parezcan. La divinidad del oráculo tiene sus ambiguos senderos.

La guerra es, de hecho, un motivo o un pretexto muy habitual para las consultas públicas, ocupando el segundo lugar en la lista de casos más frecuentes, según recoge Fontenrose (1981, 40). Prueba de ello son el oráculo de Solón y la captura de Salamina en 580-70 a. C., ya mencionado (v. pág. 164), el de la isla de Egina en Heródoto (V 89 2) en torno al 505 a. C. o el oráculo sobre la lucha en Platea en Plutarco (*Vida de Arístides* 11 3).

Pero no siempre el oráculo garantizaba a la ciudad éxito en la guerra: una mala interpretación de un oráculo causó, por ejemplo, el desastre de la ciudad de Mesene, actual Mesina, en su guerra contra los cartagineses del general Himilcón. Se trataba de un puerto natural muy deseable –su otro nombre era Zancle, cuya etimología, probablemente sícula, designa la «guadaña», según la forma de la bahía– y de todo punto estratégico para impedir que llegara a Sicilia la ayuda de los griegos de Italia o del Peloponeso. La historia la recoge Diodoro de Sicilia en

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

un pasaje de gran interés para mostrar cómo funcionaba un oráculo legendario:

> Cuando los habitantes de la ciudad supieron que el enemigo se acercaba, no se pudieron poner de acuerdo acerca de la guerra. Una parte, al recibir informes del gran número del ejército enemigo y considerar que no tenían ningún aliado –y lo que es más, que su propia caballería se hallaba en Siracusa–, estaban totalmente convencidos de que nada podría librarlos de la conquista [...]. Otra parte de los mesinenses, sin embargo, habiendo oído un antiguo oráculo suyo que decía «los cartagineses deberán ser los aguadores de Mesina», interpretaban la profecía para su bien, en la creencia que los cartagineses acabarían esclavizados a Mesina. Por consiguiente, no sólo conservaban un ánimo esperanzado, sino que exhortaban a muchos otros a afrontar la batalla por su liberación [...]. Y mientras así discurrían los mesinenses, Himilcón, viendo que habían marchado contra su punto de arribada, envió doscientas naves contra la ciudad, pues muy verosímilmente esperaba que, mientras los soldados estaban intentando prevenir su desembarco, las tripulaciones de los barcos tomarían con facilidad Mesina, desprovista de guarniciones. Un viento del norte se levantó y los barcos, a toda vela, entraron en el puerto mientras los mesinenses que hacían guardia en Peloris, pese a su rápido retorno, no pudieron llegar antes que aquéllos. Así pues, los cartagineses rodearon Mesina, se abrieron paso a través de sus murallas caídas y se enseñorearon de la ciudad (Diodoro de Sicilia XIV 56-57).

Obviamente, la profecía se refería a los cartagineses como «aguadores de Mesina» porque la habrían de tomar

por mar. Y la división de opiniones en la ciudad muestra el clima usual ante los oráculos en este tipo de disyuntivas políticas y militares. Se trata de una interpretación errónea al estilo de la de Creso y su guerra contra Persia. No hay, pues, que insistir más en los peligros de interpretar erróneamente una profecía en tiempos de guerra. Veamos por último la relación entre los oráculos y las guerras más importantes de la antigua Grecia.

El oráculo de Delfos participó activamente en los dos grandes conflictos que agitaron la Grecia clásica, tomando partido por uno u otro bando. En las Guerras Médicas (490-479 a. C.) Delfos se mostró al principio favorable a los persas, como se desprende de los oráculos transmitidos por Heródoto, para luego legitimar políticamente la causa griega y, en concreto, justificar la estrategia naval de Temístocles el ateniense. El oráculo llegó a recomendar a la ciudad de Cnido que se entregara sin lucha (Heródoto I 174) y a los argivos y cretenses que no combatieran contra los persas (*ibid.* VII 148 y 169). La ciudad de Mileto fue llamada por el oráculo de Dídima «causante de males» (*ibid.* VI 18-19) y se predijo que sus mujeres lavarían los pies a hombres de pelo largo, en referencia a la victoria de los persas. Así, Delfos y otros oráculos demostraron en principio cierta inclinación filopersa, lo que a la larga sería el comienzo de su desprestigio.

En el caso de Atenas, el oráculo se mostró especialmente ambiguo, en un doble vaticinio. Preguntado por el éxito del ataque de los medos, Delfos presentó primero una situación muy adversa, increpando así a los atenienses: «Oh desdichados, ¿por qué seguís ahí sentados? [...] muchas otras fortalezas destruirá, no sólo las vuestras, y muchos templos de los dioses inmortales dará al fuego voraz...» (*ibid.* VII 140 1). Entonces Timón convenció a los atenienses para que enviaran una embajada especial a Delfos, como suplicantes, y pedir otra respuesta más favorable. Tras la segunda consulta, y quizá respondiendo a presiones políticas, el oráculo abrió la puerta a la esperanza en la resistencia contra Persia respondiendo lo siguiente:

Palas no puede convencer a Zeus Olímpico,
aunque le ruega con muchas palabras y gran saber.
A ti de nuevo te diré estos versos, como adamantio.
Pues cuando haya sido capturado todo lo que alberga
el guardián de Cécrope y el interior del sagrado Citerón
Zeus anchuroso dará a la Tritogenia un muro de madera
para no ser destruidos y bendecir a vuestros hijos.
No esperes tranquilo a la caballería y la infantería
que viene por tierra, sino retírate dando la vuelta.
Oh sagrada Salamina, destruirás a hijos de mujeres,
ya venga Deméter sola o en compañía (*ibid.* VII 141 1).

Este segundo oráculo se hizo famoso por la oscura expresión «muro de madera» (*teichos xýlinon*), que creó una polémica en Atenas en torno a su interpretación: algunos querían construir un muro de madera en la Acrópolis contra los persas, otros opinaban que había que confiar en la poderosa flota ateniense –una verdadera muralla de madera– y evacuar la ciudad. Después que los persas hubieron pasado las Termópilas, prevaleció la segunda opinión, defendida por el partido de Temístocles, que había preparado una flota para Atenas. Mujeres, ancianos y niños

fueron evacuados a la isla de Salamina y se entregó la ciudad a los persas. Lo que sigue es bien sabido y forma parte de la gloria de Atenas.

Varios oráculos indican el cambio de partido de Delfos a este respecto: los delfios, temerosos del destino de Grecia, preguntaron a su vez al oráculo qué podían hacer por la causa griega, y éste les contestó «rezad a los vientos, ellos serán poderosos aliados de Grecia». Según la leyenda, el viento Bóreas, que en el mito es marido de una ateniense, desató una tormenta que hundió una flota persa de cuatrocientos barcos (*ibid.* VII 178-191).

Por otro lado, en esta época circulaban ciertas compilaciones de oráculos de Bacis, Museo y Lisístrato (*ibid.* VIII 96) que profetizaban las victorias griegas de Platea o Salamina (*ibid.* VIII 77). Después de la batalla de Platea, del año 479 a. C., y en agradecimiento al oráculo por la victoria final sobre los persas, los espartanos de Pausanias dedicaron una columna con forma de serpiente en Delfos, aunque el rey puso sólo su nombre. Tras derrocar a Pausanias, se grabaron los nombres de las otras ciudades (Tucídides I 132) en una columna que aún hoy puede verse en Estambul, adonde acabó llevándola el emperador Constantino el Grande.

El oráculo, en definitiva, vaciló entre los dos bandos (no olvidemos que había griegos también luchando por el Gran Rey) y su voz, simbólica para la identidad helénica, cambió de partido según presiones políticas. Finalmente se impuso el partido que defendía las libertades griegas, como refleja la evolución de los oráculos dados para Atenas.

Esta evidente parcialidad de los tiempos de las guerras persas se acentuó en el otro gran conflicto del mundo griego, la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.). Pero antes, y como precedente de ésta, se había desatado ya una guerra en torno al santuario délfico, la llamada Segunda Guerra Sagrada (449-448 a. C.), que enfrentó por primera vez a Atenas y Esparta, ante la intención de Esparta de convertir Delfos en una ciudad-estado independiente fuera del control focense, lo que lograron en una rápida intervención. Pero los atenienses tomaron partido por los focenses y, encabezados por el propio Pericles, enviaron su ejército contra el santuario para devolverlo a sus anteriores dueños (Tucídides I 112). Esta guerra relámpago, de intervenciones breves y efectivas, evidenció que el equilibrio entre las dos grandes potencias griegas había de resolverse sólo militarmente.

En la Guerra del Peloponeso, Delfos se mostró siempre favorable al partido de los espartanos, a los que infundió coraje: cuando Esparta pregunta al oráculo si debía declarar la guerra a Atenas en otoño de 432 a. C., considerando que había roto un tratado anterior, el dios no se cuidó de cuestiones diplomáticas o estratégicas, sino que respondió simplemente que prestaría en todo caso su ayuda a los espartanos «tanto si le llaman como si no» (*parakaloúmenos kai ákletos*, Tucídides I 118). Este apoyo incondicional no es de extrañar, habida cuenta de la especial relación de privilegio existente con los pueblos dorios y especialmente con Esparta, ciudad que –según la leyenda– era gobernada por la constitución emanada del oráculo. En esta guerra entre griegos abundaron los oráculos de todo tipo que profetizaron a los espartanos la victoria desde el comienzo. Pero también hubo consultas de los atenienses, y su cariz dice mucho acerca de la

poca o nula confianza en un oráculo manifiestamente adverso a ellos como el de Delfos.

Uno de los casos más conocidos de oráculos en Atenas durante esta guerra fue a propósito de la conveniencia o no de lanzar una expedición militar a Sicilia, que encabezaría en 415 a. C. el famoso Alcibíades, político y discípulo de Sócrates. Por aquel entonces se consultaron varios santuarios, incluso el de la lejana Dodona. Todos estaban en contra de la acción y, sin embargo, se buscó a propósito una resolución favorable de los dioses que legitimara aquella expedición audaz y descabellada. Así, una embajada ateniense marchó tan lejos como a Libia para consultar el oráculo de Amón en el oasis de Siwa: éste se mostró a favor, diciendo que todos los siracusanos serían presos de los atenienses. El resultado, sin embargo, fue totalmente opuesto. El desastre de la flota de Atenas consagró el escepticismo y el desprecio público hacia demagogos y adivinos, mientras que, por otra parte, se aguardaba lo peor.

Otro ejemplo del ambiente reinante en estos años últimos de la guerra fue cuando, refugiados tras los muros largos, los atenienses tuvieron que ocupar un antiguo terreno sagrado, la llamada «tierra pelásgica», cuyo uso había vedado un oráculo. A esto atribuyeron muchos supersticiosos, cuando el enemigo espartano estaba a las puertas de la ciudad, la mala suerte de Atenas. El panorama de una época de descreencia y crisis de valores tradicionales, entre las profecías catastróficas de los *chresmologoi* que vendían oráculos apropiados a cada facción, es narrado vivamente por el historiador Tucídides. La peste que asoló la ciudad se achacaba también a un viejo y legendario oráculo que auguraba una terrible plaga (*loimós*) o hambruna (*limós*) con relación a una guerra con los dorios. Aristófanes, en sus comedias *Caballeros* y *Aves* (de los años 424 y 414, respectivamente), ridiculiza este uso de profecías y oráculos, en plena inestabilidad política, para tomar decisiones tan graves.

Pero la influencia de los oráculos en las guerras no terminó ahí. Una vez que Atenas fue derrotada, el conflicto que terminó con la hegemonía espartana fue igualmente profetizado. En Esparta, a la muerte del rey Agis, un oráculo délfico profetizó desastres para la ciudad si se producía un reinado o rey «cojo» (Jenofonte, *Helénicas* III 3 3). Por entonces, la elección regia se disputaba entre Agesilao, que era algo cojo de nacimiento, apoyado por Lisandro, frente a la candidatura de su rival, Leotíquidas, hijo bastardo de Agis. Las interpretaciones al respecto eran dispares, como recoge Plutarco:

> Por otra parte a Agesilao, que se había destacado tanto por su brillantez como por el apoyo de Lisandro, le hacía un flaco favor Diopites, un hombre que se había ganado cierta fama como intérprete oracular y que había hecho el siguiente vaticinio acerca de la cojera de Agesilao: «Te digo, Esparta: si te ufanas, que no sea por tus piernas, que brotará un reinado cojo y durante mucho tiempo a penas inesperadas estarás sometida y de guerra mortífera a una ola arrojada». Muchos se vieron condicionados por el oráculo y se inclinaron por Leotíquidas, pero Lisandro dijo que Diopites no había entendido bien el oráculo: el dios no rechazaba que un cojo gobernara a los lacedemonios, sino que estaría cojo el reino si los bastardos y los mal nacidos gobernaban sobre los

> Heraclidas. Con estas palabras y con su gran influencia convenció a la mayoría, por lo que Agesilao fue nombrado rey (*Vida de Lisandro* 22 5-6, trad. J. Cano Cuenca).

Pero el oráculo finalmente, según muchos, se cumplió con respecto a la cojera de Agesilao. Pese a sus hazañas contra los bárbaros, el destino de Esparta era sucumbir ante Tebas. De hecho, se habían recibido, en general, todo tipo de presagios negativos sobre el futuro de los lacedemonios. Incluso desde que su fundador político, Licurgo, marchara a Delfos y se le dijera «la codicia destruirá Esparta, no otra cosa» (Diodoro VII 12), la caída de la ciudad se había convertido en un tópico. Pero ningún otro conflicto fue tan señalado por todo tipo de presagios como la guerra entre Tebas y Esparta que resultó en la breve hegemonía tebana. La gran batalla que tuvo lugar en 371 a. C. en Leuctra –donde Esparta perdió entre mil y dos mil hombres y de la que nunca más se recuperó– fue profetizada repetidas veces. Es fama que el oráculo de Trofonio en Lebadea había vaticinado a los tebanos de Epaminondas la total aniquilacion del enemigo (Pausanias IV 32), por lo que se ofrendó el escudo de Aristomenes, héroe mesenio en la guerra librada contra Esparta de 500-490 a. C. Al parecer, los gallos del santuario no habían parado de cantar, anunciando la victoria tebana. A los espartanos, otros presagios y oráculos de santuarios como Delfos y Dodona les anunciaban su derrota en esta batalla, como refiere Cicerón con maestría:

> Resulta que, sobre la cabeza de la estatua erigida en Delfos en honor de Lisandro –que había sido el más ilustre de los

> lacedemonios–, apareció de pronto una corona de erizadas hierbas silvestres. Y las estrellas de oro que los lacedemonios habían depositado en Delfos después de la famosa victoria naval de Lisandro, en la que sucumbieron los atenienses [...] se cayeron poco antes de la lucha de Leuctra y no se logró encontrarlas.
>
> Ahora bien, el mayor portento que presenciaron estos mismos espartanos fue el siguiente: en una ocasión, solicitaron un oráculo del Júpiter de Dodona, para pedirle información sobre las posibilidades que tenían de alcanzar la victoria, y sus legados dispusieron aquella vasija en la que se metían las tablillas. Una simia que tenía el rey de los molosos para su entretenimiento desordenó las propias tablillas, así como cuanto estaba preparado bajo la extracción, haciendo que se mezclara lo uno con lo otro. Se dice que, entonces, la sacerdotisa encargada del oráculo dijo que los lacedemonios habían de preocuparse de su propia supervivencia, y no ya de la victoria (Cicerón, *Sobre la adivinación* I 75-76, trad. Á. Escobar).

Como puede verse, según la época en que cada gran ciudad-estado griega –Atenas, Esparta, Tebas– ostentara la primacía política y militar, abundaron los oráculos favoreciendo la llegada al poder y las victorias de cada una de ellas.

Pero en plena hegemonía tebana, cuando la ciudad beocia dominaba la Liga Anfictiónica de Delfos, se sembró también en torno al santuario el germen de la caída de Tebas y el ascenso de un nuevo imperio. La Anfictionía impuso a los focenses una multa desmesurada y arbitraria por supuestos sacrilegios que enfureció a su cabecilla Filomelo. Éste, a la cabeza de un ejército de mercenarios, se apoderó del santuario y se aprovechó de los múltiples tesoros que allí había para nutrir a sus tropas y mantener su poder, lo que resultó el despojo más grave de Delfos hasta el momento. Al fin, Filomelo fue derrotado por los tebanos y se suicidó, pero los focenses encontraron un nuevo comandante, Onomarco, al que los anfictiones sólo pudieron hacer frente con la ayuda de Filipo II de Macedonia y su poderoso ejército regular, en una época de mercenarios que ya apuntaba a la supremacía de aquel reino norteño. Filipo derrotó en 352 a. C. a Onomarco, haciéndose con el control de Tesalia, y un poco más tarde a su hermano Failo. Estos dos grandes caudillos de la Fócida, Filomelo y Onomarco, habían dominado Delfos desde 349 a. C., administrando sus riquezas durante una década, hasta el agotamiento de los tesoros del templo. Finalmente, Filipo terminó la Tercera Guerra Sagrada «liberando» de nuevo el santuario en 346 a. C.

Los nuevos tiempos y guerras demostraron que la manipulación política de los oráculos seguiría en primer plano de la historia griega también en el ascenso del reino de Macedonia. En plena discusión en Atenas sobre la política que se debía adoptar ante Filipo II, Demóstenes aconsejaba no seguir el parecer del oráculo, porque, a decir del famoso orador, Delfos «filipizaba», según cuenta su rival Isócrates (*Panatenaico* 230 y también Plutarco, *Vida de Demóstenes* 20). Y, en efecto, Delfos tuvo mucho que ver en la derrota final de Atenas y Tebas en la cuarta y última Guerra Sagrada, que provocó la respuesta final de Filipo con la excusa de proteger el oráculo de Apolo.

El sometimiento de toda Grecia y la hegemonía macedonia estaban, pues, convenientemente profetizados.

La Cuarta Guerra Sagrada (339-338 a. C.) surgió con una llamada a la historia arcaica del santuario y en relación con la Primera Guerra: el círculo de la política en torno a Delfos se cerraba. La Anfictionía atacó, persuadida por el orador Esquines, a los locrios de Anfisa, con la excusa de que éstos habían cultivado los terrenos consagrados a Apolo del antiguo puerto de Crisa, Cirra, destruido y maldito en la Primera Guerra Sagrada. Esto se consideraba de muy mal augurio y los anfictiones, encabezados por Filipo, conquistaron Anfisa. Después la expedición militar de Filipo siguió hacia el sur, a través de Beocia, enfrentándose finalmente a las tropas de la coalición ateniense y tebana en la batalla de Queronea. La victoria de Filipo, que le convirtió en *hegemón* de toda Grecia, significaba en la práctica el fin de la independencia de las ciudades-estado griegas: todo había sido urdido siguiendo el hilo de la historia mítica del oráculo de Delfos. A partir de entonces, y lejos de su relevancia en la Grecia antigua, el oráculo abandonaría el centro de la escena política, perdiendo sus funciones identitarias y sociopolíticas hacia un predominio de lo literario y lo religioso.

Pero, como un epílogo paradójico, podemos añadir que Filipo encontró la muerte precisamente por interpretar mal un oráculo, después de sus abusos proféticos. En la cima de su ambición, y según relata una cierta historia, el rey macedonio le preguntó al oráculo de Delfos si tendría éxito en sus planes de conquistar Persia. A esto el dios respondió: «El toro está engalanado. Todo está listo para

el sacrificio. El oficiante está preparado». Filipo lo tomó como señal de éxito y se dispuso a celebrarlo. Pero, de nuevo, ese toro no era otro sino él mismo. Murió asesinado por Pausanias en plenos festejos por la boda de su hija.

7. La voz de Apolo: Delfos, Delos, Dídima, Claros

No se podría obtener una perspectiva completa del mundo de los oráculos en la antigua Grecia sin esbozar, siquiera brevemente, una descripción de los principales lugares que fueron objeto de culto profético hasta el fin de la época imperial. Para ello habría que recorrer los santuarios de los más importantes dioses patrones de la adivinación, Zeus y Apolo, en primer lugar, y de tantos héroes y divinidades menores que, como mediadores con el más allá, respondieron a los mortales en diversos oráculos. Así, un viaje por el mundo antiguo estaría jalonado por ciertas paradas ineludibles en prestigiosos santuarios, de forma que el viajero podría recorrer la geografía real, con sus caminos, ciudades, postas y posadas, a la par que otra geografía acaso más duradera, la geografía mítica.

Un escritor y viajero como Pausanias, en pleno siglo II de nuestra era, recorría así Grecia, recibiendo variadas impresiones de los paisajes, aldeas y templos que visitaba y narrando a la vez, o dejando que le narrasen, las historias míticas relacionadas con aquellos lugares. Quién sabe si también aquí, en una suerte de viaje imaginario, podríamos recorrer aquel mundo contemplando algunos de los santuarios más célebres y consultando a sus adivinos. Es hora, pues, de partir y pasar revista a los oráculos más importantes del mundo antiguo, a lo que podemos saber de su emplazamiento, para trazar un bosquejo de lo que podríamos encontrarnos en los diversos paisajes oraculares de la Antigüedad.

En primer lugar, la voz de Apolo, el dios profético por excelencia, se dejaba sentir en muchos lugares del mundo antiguo: desde Abas hasta Tebas, la lista de santuarios apolíneos es muy nutrida, en islas, regiones de la Grecia continental o del Asia Menor. Abdera, Argos, Atos, Quíos, Eutresis, Gortina, Hisias, Icnas, Córope, Lesbos, Orobia, Pagasas, el monte Ptoo o Tegira son algunos de los nombres legendarios de sus santuarios proféticos en la Antigüedad. Sin embargo, cuatro son los oráculos de Apolo que destacaremos en este breve periplo: Delos, Delfos, Dídima y Claros. Los demás –los innumerables oráculos de Febo Apolo que poblaron la geografía mítica de la antigua Grecia– quedarán para otras exploraciones más exhaustivas.

Delos, la isla de Apolo

De la isla de Delos, en primer lugar, hay que decir que tuvo un oráculo activo desde la primera época arcaica

hasta bien entrada la era romana. Existieron allí hasta tres templos dedicados a Apolo en época clásica, además de santuarios de otras divinidades que también incluían actividad mántica, como Asclepio, Anio, Glauco y Serapis. Pero en aquel lugar ya antes se levantaron otros templos, que quedaron ocultos por la nueva edificación: hay restos que van desde época micénica hasta el siglo VII a. C. Algo más antiguos que los templos principales son los famosos leones de mármol de la isla, guardianes del santuario, consagrados a Apolo por los habitantes de Naxos a finales del s. VII a. C., junto con su tesoro, la llamada fuente minoica y el templo dórico de Hera, levantado en torno a 500 a. C. y bajo cuyo suelo hay restos de otro templo, de la época del *Himno homérico a Apolo delio*. Así era Delos en los períodos arcaico y clásico, un santuario fundamental para la antigua Grecia en la cultura, la religión y el comercio.

La isla fue un enclave religioso y cultural para los griegos, y para muchas potencias fue motivo de disputa. En el siglo IV a. C. Polícrates, tirano de Samos, se hizo con la cercana isla de Renia y la unió con cadenas a Delos para consagrarla a Apolo. Pero la isla pronto pasó a la órbita de influencia de Atenas. Bajo la tiranía de Pisístrato, los atenienses purificaron Delos (*c.* 540 a. C.) retirando todas las sepulturas del recinto sagrado, pues el contacto con los muertos era *miasma* para el dios. Delos tuvo también relevancia política, cargada de simbolismo, cuando fue designada hogar y sede de la llamada Liga Delia, una confederación de ciudades-estado jonias de Grecia, Asia Menor, el Helesponto, la Propóntide y las islas del mar Egeo, que tenía como objetivo oponerse al poder persa. El dominio ateniense, que fue total desde 426 a. C., se consagró con una nueva purificación de la isla, otra retirada de las sepulturas y la prohibición por ley de que nadie naciese o muriese allí, como lugar dedicado al culto divino. El control de Atenas llegó hasta tal extremo que en 422 a. C. se decretó el exilio al Peloponeso de todos los habitantes de Delos, que tiempo después pudieron regresar a su hogar gracias a un oráculo de Delfos, que así lo prescribió. La Liga de Delos, fundada en 478 a. C., acabó por convertirse en un instrumento de la política imperialista ateniense y el santuario panhelénico experimentó una notable decadencia. Con la caída de Atenas, tras la Guerra del Peloponeso, la isla recobró cierta vitalidad con su independencia, aunque nunca regresaría a los tiempos de esplendor que describe el aedo homérico.

En época helenística Delos recuperó algo de la preeminencia comercial de la que había gozado en tiempos pasados. Desde los siglos III-II a. C. cobró relevancia como puerto comercial y mercado de cereales, por ser un punto medio en la navegación entre Asia, Grecia e Italia. Este reflorecimiento tuvo lugar bajo los reinos helenísticos, cuyos monarcas dotaron a la isla de nuevos y costosos establecimientos. En efecto, este renacimiento delio se puede constatar en las numerosas construcciones que enriquecieron la isla: además de los santuarios, junto al puerto sagrado, destaca el ágora (siglo II a. C.), centro neurálgico del comercio, con un pequeño templo dedicado a Hermes, dios mercader, y numerosas tiendas que la flanquean al este y al sur. Hay un gran teatro, del siglo III a. C., y otros edificios monumentales y residenciales en sus cercanías y escalonados junto al monte Cintio,

donde cuenta el mito que nació Apolo, como el templo de Isis, construido también en esta época. Además de los santuarios mánticos de Glauco o Asclepio, consta que existió un oráculo de Isis y Serapis en la isla, con gran vigor en tiempos romanos: el importante *Serapeion* fue erigido en el siglo II a. C. Algo posterior es la «Casa de Dioniso», con un mosaico de este dios y otros edificios, gimnasios y palestras que atestiguan el reflorecimiento de la isla.

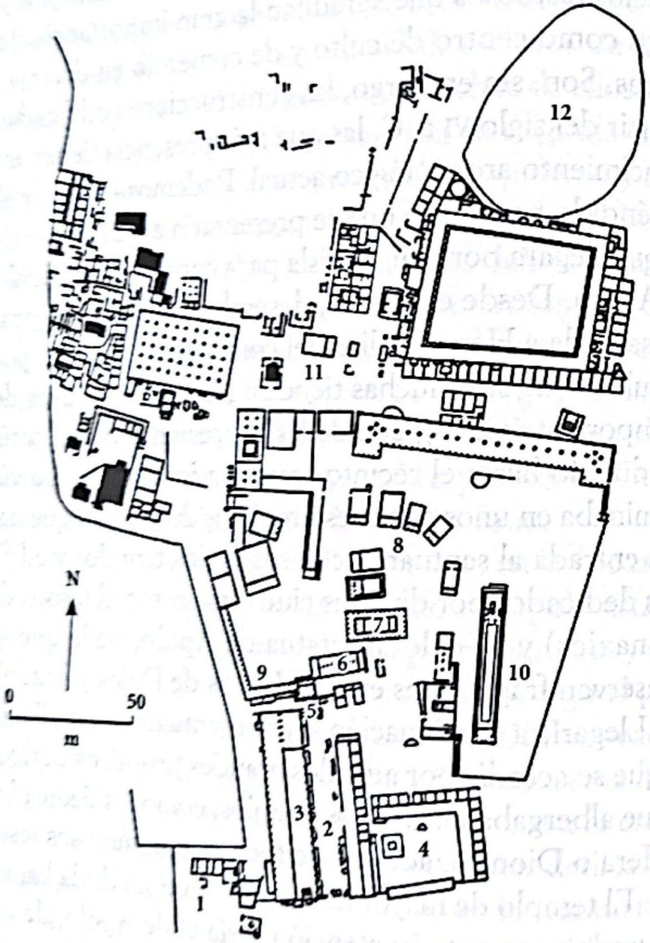
Parece que también el oráculo de Delos se revitalizó a finales del siglo I a. C. y comienzos de nuestra era, bajo el mando de Roma. Virgilio describe una visita de Eneas al santuario delio, cuyo oráculo es consultado en la *Eneida* (III 70-100):

> Surge una tierra sagrada en medio del mar, más grata que ninguna [...] La isla depara a los cansados la más placentera acogida en su puerto seguro. Tras desembarcar rendimos culto a la ciudad de Apolo. Nos sale a recibir el rey Anio, soberano y sacerdote a la par de Febo, que trae las sienes ceñidas de guirnaldas y sacro laurel.

Bajo la égida de Roma, Delos consolidó su relevancia como emporio internacional: los romanos abolieron las tasas sobre el comercio convirtiendo la isla en una especie de paraíso fiscal. Además, creyendo acaso reestablecer una venerable tradición, pusieron la isla en poder de la ciudad de Atenas, como en tiempos de la Liga Delia. Delos se convirtió, mediante esta maniobra, en una gran competidora comercial de otras ciudades libres de la época, rivales de Roma. Pero ya no era el trigo la mercancía más lucrativa de este puerto franco del Mediterráneo oriental: la isla tuvo gran renombre como mercado esclavista, pues a su puerto iban a confluir esclavos de Asia, del mar Negro y del bárbaro norte, muchos de ellos traídos por los piratas. Así, de ser una isla consagrada en su origen, Delos se convirtió en un enclave opulento y cosmopolita en época romana. Durante las guerras de Roma contra Mitrídates, Delos sufrió terribles daños, como el saqueo del año 88 a. C., que dejó numerosas víctimas mortales. La isla fue arrasada en otras ocasiones, como en el año 69 a. C., por los piratas. Es fama que el emperador Juliano el Apóstata consultó el oráculo ya en el siglo IV de nuestra era, pero la época de esplendor de Delos tocaba a su fin con la llegada del cristianismo.

En cuanto a la descripción del santuario en la época de máximo esplendor, el recinto sagrado de Apolo estaba situado al oeste de la isla, cerca del puerto antiguo y del que actualmente posee, en una zona que albergó el primitivo emplazamiento micénico. La isla de Delos –excavada por la escuela francesa desde 1873– conserva hoy día una sobrecogedora y austera belleza, pese a la cruel rapiña de las edades. Hay en ella tres templos dedicados al dios patrón de la isla, algo poco usual en los santuarios griegos. El primero y más pequeño, fue construido en el siglo VI a. C.; junto a él se erige el templo de los atenienses, del siglo V, y, finalmente, algo más al sur, el gran templo dórico de Apolo delio, comenzado en 478 a. C., cuya construcción se detuvo cuando el tesoro de la Liga Delia se trasladó a Atenas: más de un siglo después se emprendieron de nuevo los trabajos, pero al fin habría de quedar eternamente inacabado.

La isla atesora aún hoy los restos de diversos templos y edificios fastuosos que acreditan la gran importancia de Delos como centro de culto y de comercio en diversas épocas. Son, sin embargo, las construcciones edificadas a partir del siglo VI a. C. las que más presencia tienen en el yacimiento arqueológico actual. Podemos imaginar el espléndido panorama que se presentaría ante el peregrino que llegara por mar a la isla para consultar el oráculo de Apolo. Desde el puerto, desembarcaría en el ágora, consagrada a Hermes, dios del comercio, y animada por el bullicio de sus muchas tiendas. Entonces, a través de la imponente vía sagrada de las procesiones delias, sería conducido hasta el recinto amurallado del dios. La vía culminaba en unos enormes propileos de mármol que daban entrada al santuario, con sus varios templos y edificios dedicados por diversas ciudades (como el tesoro de los naxios) y su colosal estatua de Apolo, de la que se conservan fragmentos en los Museos de Delos y Británico. Llegaría a continuación al gran santuario amurallado, al que se accedía por aquellos grandes propileos dóricos y que albergaba magníficos templos, como los dedicados a Hera o Dioniso, además de fuentes y numerosos tesoros. El templo de mayor tamaño y el que sin duda llamaría poderosamente su atención sería el de Apolo, de orden dórico y seis por trece columnas. Pero había otros muchos, como el de Hera, levantado sobre un antiguo templo arcaico, y otros más modernos con vistas al monte Cintio. Arracimado en torno a él, se extendía ante la vista un panorama con varios edificios dignos de mención. Entre ellos un templo dórico de Isis y altares dedicados a otras divinidades orientales.



1. Ágora helenística del puerto
2. Vía sagrada
3. Estoa de Filipo V
4. Ágora de los delios
5. Propíleos
6. Casa de los naxios
7. Templo de Apolo
8. Tesoros
9. Estoa de los naxios
10. Toros sagrados
11. Templo de los Doce Dioses
12. Lago sagrado

Santuario de Apolo en Delos.

Al sureste del recinto, destacaba por su arquitectura larga y estrecha el santuario de los toros, donde se exponía una trirreme dedicada al dios, digno exvoto naval en una isla que había sido cruce de rutas marítimas y comerciales. No lejos de allí, en el flanco este del santuario, el peregrino podría encontrar el lago sagrado, ceñido por una muralla. El camino que llevaba a este lago de propiedades mánticas –el simbólico lugar de paso al más allá que no ha de faltar en un santuario profético– estaba custodiado por varios leones marmóreos de notable tamaño. De ellos, que en su día vigilaban la vía al lago sagrado, hoy quedan cinco en el Museo de Delos y otro adorna el famoso Arsenal de Venecia. El santuario, finalmente, tenía otros edificios para el uso en los festivales y por la ciudadanía. Al sur de la isla se levantaba el ya mencionado teatro, construido en mármol y con una capacidad de aproximadamente seis mil espectadores. Delos contaba además con una palestra, un gran gimnasio rectangular con un patio central y un estadio al pie del monte donde se disputaban los Juegos Delios. El peregrino que visitara la isla de Apolo no podría dejar de asistir a sus pruebas ni a las vistosas celebraciones de canto y baile que tendrían lugar por la misma época.

Delfos, el ombligo de la tierra

De todos los oráculos donde se consultaba la voz de Apolo, como se desprende de las fuentes antiguas, era Delfos el más importante. Algunas páginas sobre su historia y sus funciones ya se han dejado aquí por escrito, así como no pocas de sus más célebres profecías. Ahora es preciso describir brevemente su localización y lo que se sabe de su funcionamiento, en el recorrido imaginario por los oráculos de Apolo que nos hemos propuesto. Su emplazamiento, en un lugar de hermosura natural incomparable, lo configura como uno de esos lugares que han sido marcados por la presencia de lo divino, según la percepción de los pueblos antiguos: de tales parajes hay ejemplos en todas las culturas. El santuario de Delfos está situado al pie del imponente monte Parnaso, en el pliegue que forman las rocas Fedríades ('brillantes'), y en el lugar que los griegos, como sabemos, consideraban el ombligo de la tierra, el centro del universo.

Desde el ya conocido relato del viaje de Apolo a Delfos, su transformación en delfín para atraer a sus primeros moradores –de ahí el nombre de Delfos, según la tradición– y su victoria final sobre Pitón, se ha de pasar ahora a los testimonios arqueológicos que acreditan la existencia de un primitivo asentamiento micénico. En efecto, después de los hallazgos neolíticos en la cercana gruta Coricia, la arqueología ha datado los restos más antiguos del santuario en una época preolímpica, como reflejan ciertas estatuillas relacionadas con el culto de la gran madre diosa primordial, identificada con la tierra. Así se confirman las noticias del mito y de las fuentes antiguas (Pausanias X 5 3, *Himno homérico a Apolo pítico*), según las cuales Apolo sustituyó en el oráculo a un genio telúrico –la serpiente– que tutelaba el santuario de Delfos, enclavado en un valle entre los montes escarpados. El culto del dios se estableció seguramente no más tarde del siglo VIII a. C., y a partir de entonces se

fue institucionalizando el santuario mediante el establecimiento de un colegio sacerdotal, con su cúspide en la Pitia, y una red progresiva de rutas y contactos comerciales y religiosos con todo el mundo antiguo. En el mito, sin embargo, el oráculo existió desde el principio de los tiempos, como refleja la antigua literatura griega.

El hilo cronológico del santuario prosigue con la Primera Guerra Sagrada y la aparición de la Liga Anfictiónica de Delfos, que contribuyen a convertir el lugar en un centro cultural, político y comercial de fama única y posición privilegiada en el mundo griego e incluso más allá, como prueba el hecho de que Creso o Midas enviaran embajadas y costosos dones al oráculo. Cuando el templo de Apolo ardió y los anfictiones recaudaron dinero de todos los fieles del dios, llegó incluso una donación del rey Amasis de Egipto. La Anfictionía, que asociaba a las doce tribus griegas, controló en época histórica el funcionamiento del templo, designando a sus encargados de entre los delfios y organizando los Juegos Píticos cada cuatro años. El santuario se mantuvo en la cúspide de su fama y poder entre los siglos VI y IV antes de nuestra era: de su enorme relevancia histórica y cultural ya se trató por extenso. Buena prueba de ella son, ya desde época arcaica, las fundaciones y colonizaciones de ciudades como Cumas, Regio, Siracusa, Crotona y Tarento. Sin embargo, la independencia política del santuario acabó tras las Guerras Médicas, como se ha visto, con el dominio sucesivo de Delfos por parte de potencias hegemónicas: Atenas, Esparta, Tebas, Macedonia, Etolia y Roma, que se hizo con el santuario en 191 a. C. cuando el oráculo ya estaba en declive. Gobernantes romanos como Sila o

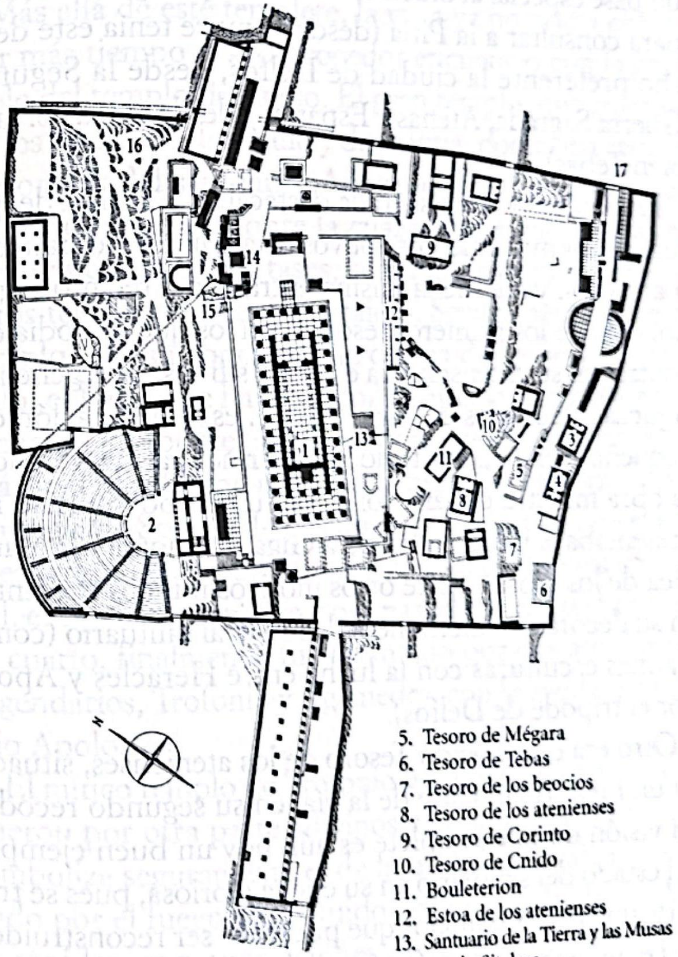
Adriano, respectivamente, saquearon y favorecieron dicho lugar. El emperador helenófilo trató de revitalizar el oráculo en el siglo II de nuestra era, precisamente de cuando data la descripción del lugar que realizó Pausanias, que aún atestiguó su gloriosa decadencia. Pero su actividad acabó en el siglo IV tras un dañino terremoto y, especialmente, cuando los edictos contra los paganos del emperador Teodosio acarrearon su clausura definitiva.

El lugar y sus restos quedaron en la memoria de las edades como un fascinante paisaje en ruinas, cubierto de vegetación y con un enorme poder evocador: allí se edificaron iglesias y aldeas sucesivamente hasta el redescubrimiento del santuario en el siglo XVII. Fueron el viajero inglés George Wheeler y el francés Jacques Spon los que penetraron en el valle con el objetivo de buscar las ruinas de Delfos. Parece que todo empezó cuando Wheeler leyó en las piedras reutilizadas del pavimento de una pequeña iglesia de la aldea de Papadia la inscripción *Delphoi*. Eso le llevó a ir desvelando los lugares míticos en torno al santuario, la fuente Castalia y la gruta Coricia. Después, de forma casi indolente, el tiempo fue sacando a la luz los restos de los templos y tesoros del santuario. A partir de entonces, Delfos ha sido visitado y venerado por nuevos peregrinos y viajeros de todo tipo, como el filheleno Lord Byron, que quedó fascinado al llegar al lugar en 1812, con 24 años. Las excavaciones modernas comenzaron en 1860, a cargo de arqueólogos alemanes, hasta que en 1891 su responsabilidad pasó a la Escuela Francesa de Atenas. A partir de entonces, y tras desplazar una aldea existente en el emplazamiento del antiguo santuario, se realizaron los descubrimientos más importantes y comenzaron las

reconstrucciones graduales: hoy en día se sigue excavando y afloran restos de diversas etapas, pero el estado del santuario, que sufrió un considerable incendio en el siglo VI a. C. y fue reconstruido a partir de 548 a. C. con la erección del famoso templo de los Alcmeónidas, tiene como modelo, en su mayor parte, los restos de época clásica y helenística.

Hablando de Delfos, un lugar de ecos inextinguibles todavía hoy, parece posible imaginar de nuevo un panorama del santuario en su época de esplendor. A la llegada al valle, a la sombra del Parnaso, el viajero que hubiera tomado la tradicional ruta pítica desde Atenas, cruzando el Ática y Beocia, habría recalado, en primer lugar, en el santuario de Marmaria y el templo de Atenea Pronea. Atenea, una de las antiguas divinidades veneradas en el lugar, contaba con este recinto sagrado que servía de antesala al gran santuario, además de la ciudad extramuros. El templo y santuario de Atenea Pronea, que como su nombre indica se situaba «delante del templo» (*prónaios*) de Apolo, se construyó sobre los restos de otras tres edificaciones antiguas, que acreditan la larga vigencia del culto a las puertas de Delfos. Se erigía este templo, siguiendo el orden de la vía sagrada que conduciría al peregrino evocado, al lado de los dedicados a los héroes locales de Delfos y junto a los tesoros dórico y eolio. Posteriormente, en torno a 380 a. C., se edificó el *tholos* de Atenea Pronea, un característico templo circular de veinte columnas dóricas exteriores y diez corintias interiores, situado entre el templo dedicado a la diosa y el Tesoro de Masalia. No lejos de este lugar, el visitante encontraría el gimnasio, edificado en el siglo IV a. C., y la palestra, en dirección al noroeste según se ascendía por la colina hacia el *témenos* de Apolo. A continuación, pasado este lugar, ya se podría vislumbrar la famosa fuente Castalia, al pie de la rocosa Hiampea, entre las dos piedras Fedríades. Éste era el manantial sagrado donde no sólo se recibía y purificaba a los peregrinos, sino también a los propios sacerdotes del oráculo y a la Pitia, que marchaban en procesión antes de emitir profecías para realizar sus abluciones ceremoniales. Los restos actuales de la fuente remiten a la época helenística, principalmente. Sin embargo, la primera construcción en torno a ella data de principios del siglo VI a. C., mientras que ya en época romana se creó un acceso situado algo más hacia arriba en la pendiente.

Los pasos siguientes, después de la visita a Marmaria y de la purificación en Castalia, llevaban ya directamente al recinto sagrado de Apolo, rodeado por un muro sagrado, como era de ley, para separarlo del mundo exterior y sus contaminaciones. Se accedía a él por una puerta principal que se abría a la vía sagrada, a partir de la cual, en la subida hacia el templo, la visión era, podemos figurarnos, espléndida. Hoy todavía guarda su poderosa atracción. La vía sagrada, que atravesaba el *témenos* flanqueada de tesoros, pórticos, columnas y estatuas o monumentos en acción de gracias, era recorrida por los peregrinos y consultantes, ya fuera el día noveno de cada mes, para el sacrificio propiciatorio de un animal *(prothysis),* ya el séptimo, para la consulta, o ya cualquiera de los otros días fastos de las distintas celebraciones. Podemos imaginar las multitudes en esa vía principal, la organización del santuario y las largas esperas para los distintos trámites y



1. Templo de Apolo y altar de Quíos
2. Teatro
3. Tesoro de Sición
4. Tesoro de Sifno
5. Tesoro de Mégara
6. Tesoro de Tebas
7. Tesoro de los beocios
8. Tesoro de los atenienses
9. Tesoro de Corinto
10. Tesoro de Cnido
11. Bouleterion
12. Estoa de los atenienses
13. Santuario de la Tierra y las Musas
14. Apolo Sitalcas
15. Fuente Casotis, s. IV a. C.
16. Omphalós. Piedra de Crono. Emplazamiento supuesto
17. Puerta principal del santuario

Santuario de Apolo en Delfos.

ceremonias sagradas. Sólo aquellos estados o personas que tenían el privilegio de la *promanteia*, que les permitía un pase especial al oráculo, no tenían que aguardar turno para consultar a la Pitia (desde siempre tenía este derecho preferente la ciudad de Delfos, desde la Segunda Guerra Sagrada, Atenas y Esparta, y desde 360 a. C. también Tebas).

Enmarcando la vía sagrada destacaban a la vista del peregrino los monumentos votivos de atenienses, espartanos o arcadios, ya desde la misma entrada del recinto sagrado. Uno de los primeros tesoros con los que se podía encontrar en su ascensión era el de los sifnios, de legendaria riqueza. De finales del siglo VI a. C. es la decoración del pequeño edificio, construido en mármol pario y verdadera obra maestra del arte jonio de su tiempo. Su friso representaba el juicio de Paris, la Gigantomaquia y la asamblea de los dioses, entre otros motivos míticos presentes en su decoración monumental alusiva al santuario (como algunas esculturas con la lucha entre Heracles y Apolo por el trípode de Delfos).

Otro era el conocido Tesoro de los atenienses, situado en un lugar dominante de la vía, en su segundo recodo. La visión de este templete es aún hoy un buen ejemplo del estado del santuario en su época gloriosa, pues se trata de uno de los edificios que pudieron ser reconstruidos casi enteramente con piezas originales. Está situado justo al lado del edificio que albergaba la *Boulé*, el Consejo de Delfos, lo que acredita su importancia. Construido al comienzo del siglo V, el tesoro es uno de los símbolos más representativos de la democracia ateniense y sus triunfos sobre la tiranía y los persas. El friso reflejaba las hazañas de Heracles y Teseo, el héroe nacional de Atenas a partir de esa época y símbolo del poder ateniense en los mares y tierras de Grecia.

Más allá de este templete, la vista ya no podía obviar por más tiempo el sobrecogedor encuentro con la gran mole del templo de Apolo. El gran templo, que albergaba los arcanos del oráculo y de la Pitia, dominaba todo el panorama del santuario. Apoyado sobre un muro que sostiene la terraza sobre la cual se erige, el templo fue construido en varias fases, sepultando bajo su terreno otros templos y edificios arcaicos. Seguramente sea este templo, por su condición de centro del culto y del oráculo, el lugar que ha ejercido históricamente mayor fascinación en todo el santuario y sobre él se cuentan las más variadas leyendas (cf. en general la espléndida monografía de Scott 2014). Se dice, por ejemplo, que el primer templo de Apolo fue construido con ramas de laurel, el siguiente con cera y plumas, el tercero de bronce y el cuarto, finalmente, fue levantado por dos arquitectos legendarios, Trofonio y Agamedes, con la ayuda del propio Apolo.

El mítico templo de Trofonio y Agamedes –héroes que fueron por otra parte adivinos con un oráculo propio– simboliza seguramente el de la tradición arcaica, devastado por el fuego y sustituido por el templo de los Alcmeónidas, con aportaciones de diversos lugares. Este nuevo y definitivo templo de Apolo, de orden dórico (con seis columnas por quince) era famoso por su opulenta decoración, con esculturas del celebrado Antenor que representaban, en el frontón oriental, la llegada de Apolo y Ártemis, con su madre Leto, al santuario y, en el occidental, una Gigantomaquia. La decoración escultórica de los frontones fue realizada por los atenienses Praxias y Andróstenes (Pausanias, X 19 4) y representaba a Apolo y a las Musas, en la fachada este, y a Dioniso y las Ménades en el oeste, las dos caras del culto en Delfos. Pero el templo fue también destruido, por un terremoto, en 373 a. C., y sustituido por una reconstrucción que data de 330 a. C., terminada tras la Tercera Guerra Sagrada, que reproducía la planta y el orden del anterior. Pausanias describió la decoración y las inscripciones con las famosas sentencias y acertijos, simbólicos para la cultura griega, mientras que Plutarco refiere la interpretación de la conocida E que presidía la entrada.

Poco se sabe de su interior, el *ádyton*, donde estaba la Pitia –seleccionada, según Eurípides, de entre varias mujeres de edad por su vida pura y piadosa–, y donde había además un cuerpo de sacerdotes con varias categorías (*hiereis, prophetai* y *hosioi*). Sus atribuciones son dudosas pese a los estudios sobre ellos (Roux 1976, 54-63). Sabemos que en época helenística el sacerdocio de los *hiereis* era de dos miembros vitalicios, encargados de celebrar las diversas festividades y el sacrificio previo *(próthysis)*. Los *prophetai* parecen haber sido los portavoces e intérpretes de las respuestas del dios, por lo que se ha sospechado que quizá fueran los auténticos autores de los oráculos. Eran, además, los funcionarios que se cercioraban del pago de las tasas. Por lo demás, hay dudas acerca de si se consultaba personalmente con la Pitia o por mediación de sus sacerdotes. Para estudiosos como Parke (1967), había un contacto directo entre el consultante y la sacerdotisa, bajo la inspiración directa del dios (así parece

desprenderse, por ejemplo, del caso de Jenofonte, *Anábasis* III 1 6). Otros afirman que era el *prophetés* el que hablaba como portavoz de la Pitia, comparando el procedimiento a lo que se dice de otros oráculos de Apolo (Pausanias IX 23). Por último, los *hosioi* o «santificados» eran cinco sacerdotes menores, de origen délfico, encargados del culto heroico propio del lugar.

También dentro del gran templo de Apolo se estableció la oficina de oráculos *(chresmographion),* donde se guardaba el archivo del santuario (con las respuestas del dios y la lista de consultantes y de vencedores de los Juegos Píticos). Allí podemos imaginar a los consultantes acudiendo para sortear su turno en el día propicio y después de la ablución ritual, el sacrificio y el pago del *pélanos*. Sacerdotes y clientes a la par llegarían en procesión al vestíbulo del templo: más allá de este punto, nada se sabe de cuanto ocurría.

Todo en la disposición del interior del templo está envuelto en misterio, pese a los muchos intentos de reconstrucción. La arqueología no ha podido determinar su configuración física: los elementos en el interior del templo eran, en todo caso, la estatua dorada de Apolo, la tumba de Dioniso, el trípode, las hojas de laurel y el *omphalós,* quizá en origen un meteoro caído del cielo, una piedra sobrenatural y venerada desde tiempos prehistóricos. También habría conductos subterráneos, como prueba el hecho de que la fuente Casotis llegara por el subsuelo al centro del oráculo, según indica Pausanias (X 24 2): «Se cuenta que el agua se filtra bajo la tierra y, en el *ádyton* del dios, pone a las mujeres en estado de profetizar».

El *sancta sanctorum* del templo estaba seguramente compuesto de una habitación para los consultantes y un impenetrable *ádyton*, sólo para la Pitia, donde se producía su misterioso éxtasis. Históricamente hubo muchos intentos de explicar esta inspiración por el recurso a sustancias psicoactivas, por ejemplo en la ablución ritual en la fuente, pues en la mayoría de los oráculos el profeta o profetisa bebía agua, y a veces incluso sangre. Otros en el momento de la subida al trípode o en el laurel ritual, consagrado a Apolo, que sería masticado por la Pitia liberando sustancias alucinógenas: la función del laurel es aún misteriosa y uno de los pocos testimonios que quedan es un fragmento de los *Yambos* de Calímaco (fr. 194 Pfeiffer), según el cual: «la Pitia en el laurel se instala, profetiza gracias al laurel y sobre el laurel se apaga». Otras explicaciones a la enajenación de la Pitia recurren al hipnotismo y a la sugestión.

Según Diodoro y Plutarco, la inspiración de la sacerdotisa provenía de una grieta en el suelo, bajo el trípode, que emitía un vapor, vaho o espíritu *(pneuma)*. El famoso médico inglés Sir Thomas Browne dio crédito a esta teoría ya en el siglo XVII, en una breve carta que redactó acerca del funcionamiento de los oráculos griegos:

> Los hombres consideraban los antiguos oráculos como naturales, artificiales, demoníacos o todo a la par. Concebían algo natural en ellos, pues estaban en lugares que emitían exhalaciones que, según se ha encontrado, influyeron en la conciencia de ciertas personas llevándolas a raptos, voces extrañas y profecías; como la gente lo observase y admirase, se extrajo provecho de ello mediante un procedimiento artificial creado por las artes de gentes cuidadosas que se asociaron para establecer la práctica de la adivinación, fingiendo algún tipo de poder divino en ello *(Certain Miscellany Tracts*, 1683).

Tradicionalmente, desde que los arqueólogos franceses comenzaran a excavar el lugar en 1892, se había puesto en duda esta teoría por parte de estudiosos como Pierre Amandry (1950), que descartó que hubiera vapores de origen volcánico (como ocurre en otros oráculos, entre ellos Cumas). Sin embargo, desde que en 1981 se descubriera una falla oculta que atravesaba Delfos, en una investigación del gobierno griego para instalar un reactor nuclear, las cosas han cambiado considerablemente. Un grupo de arqueólogos y científicos han demostrado la existencia de etileno en el subsuelo de Delfos, lo que acaso podría explicar el estado de trance y confirmar la antigua leyenda sobre la grieta que transmite Diodoro de Sicilia. Esto es lo que se ha especulado acerca del funcionamiento y del interior del templo: hay demasiados interrogantes, ya desde antiguo; como indica Pausanias, «se dicen muchas cosas diferentes sobre Delfos y todavía más sobre el oráculo de Apolo». No sigamos, pues, con las hipótesis y volvamos al recorrido evocado por el santuario.

Después de la consulta y sus arcanos, el peregrino regresaría al *chresmographion* del templo, donde se escribía un informe oficial y la respuesta del dios era interpretada y formulada solemnemente en versos. Saliendo de allí, se veían dos edificios emblemáticos. En primer lugar, al pie del muro que servía de base al templo de Apolo se levantaba la estoa de los atenienses, un alargado edificio con una columnata jónica de mármol, construido por Pericles en 478 a. C. en conmemoración de las victorias de Atenas contra los persas, pues contenía los despojos triunfales de batallas como Mícale y Salamina. También desde el templo, pero volviendo la vista hacia el noroeste, en dirección a la cuesta ascendente, destacaba el teatro de Delfos, aún dentro del recinto sagrado, donde se celebraban los certámenes artísticos de los Juegos Píticos. Todo un espectáculo para el consultante antiguo, los juegos y las ceremonias sagradas de Delfos han dejado una cierta huella indeleble que aún puede sentir el viajero de hoy entre sus ruinas.

Dídima y Claros: Apolo en Asia Menor

De gran actividad y resonancia histórica fueron los oráculos de Apolo en Caria y Lidia, dos regiones profundamente helenizadas en el Asia Menor, que cobraron especial relieve sobre todo a partir de la época de Alejandro Magno. En la región de Caria estaba situado el santuario de Dídima, en las cercanías de Mileto, a unos dieciocho kilómetros en dirección al sur. Era llamado oráculo de los Branquidas por ser un tal Branco su fundador mítico. Su actividad está registrada desde la época de las Guerras Médicas y aun antes, como prueba su mención en el *Himno homérico a Apolo*. Como sucede con Delfos, el origen mítico de Dídima se explica con una leyenda acerca de un pastor, en este caso Branco, que halló inspiración mántica directamente del dios Apolo. De este personaje provenían los Branquidas, la estirpe de sacerdotes que habitaba en el oráculo y lo regía.

El primer cliente atestiguado de este antiguo oráculo fue el faraón Necao (610-595 a. C.) de la XXVI dinastía, hijo del primer Psamético y padre del segundo, según indica Heródoto (II 158). Y los restos arqueológicos sugieren que su funcionamiento se remonta al siglo VIII a. C. Fueron conscientes de su prestigio y antigüedad Pausanias (VII 2 4) y Heródoto (I 157), quien lo cuenta entre los oráculos que fueron puestos a prueba por el rey Creso, que hizo algunas donaciones a este santuario. Los persas acallaron el oráculo a comienzos del siglo V a. C., destruyéndolo y saqueándolo: fue Darío, según Heródoto, o Jerjes para Plutarco y Estrabón. El geógrafo griego describe así el emplazamiento de Dídima, dando algunas noticias sobre su historia:

> Justo después del santuario a Poseidón de los milesios, a una distancia de 189 estadios de la costa, se encuentra el oráculo de Apolo Didimeo entre los Branquidas. Éste, como los otros templos excepto el de Éfeso, fue incendiado por orden de Jerjes. Los Branquidas entregaron los tesoros del dios al rey de Persia y le acompañaron en su huida, para evitar su castigo por sacrilegio y traición (Estrabón XIV 1 43).

Cuenta la leyenda que la fuente de Dídima permaneció seca durante 163 años, hasta las campañas de Alejandro Magno, que llegó para liberar el oráculo. Sólo entonces el manantial volvió a brotar, según noticia del historiador Calístenes. Esto es, en cierto modo, una prueba de la relación entre el helenismo y los oráculos.

Lo cierto es que Dídima, tras la crisis posterior a su toma por los persas, experimentó un gran reflorecimiento bajo los monarcas Seléucidas. Se dice que este oráculo predijo el ascenso al trono de Seleuco I, uno de los «diádocos» o sucesores de Alejandro, y su poder sobre un gran territorio. Por ello este monarca lo favoreció enormemente. Una conocida estatua de Apolo en la que aparece cogiendo un ciervo con la mano que había en el oráculo (Plinio, *Historia Natural* XXXIV 75) fue recuperada por Seleuco I a los persas, que la habían robado del santuario y la tenían en Ecbatana. A partir de este momento histórico los adivinos, que habían pertenecido en los tiempos antiguos a la casta sacerdotal de los Branquidas, fueron nombrados y controlados por la vecina ciudad de Mileto.

Los reyes helenísticos, acaso queriendo librarse del influjo de Delfos, dieron a Dídima gran relieve. Entre sus vaticinios más conocidos hay muchos de esta época y de tiempos romanos: parece, por ejemplo, que predijo el poder del emperador Trajano, quien a su vez fue patrón del santuario en agradecimiento. En la Antigüedad tardía, hay noticias de una consulta del emperador Galerio sobre la persecución de los cristianos (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* XI 7), que el oráculo habría avalado. Otro famoso oráculo fue la respuesta errada a Juliano el Apóstata acerca de la batalla de Ctesifonte (363), en la que habría de perder la vida pese a los buenos augurios de Dídima (Teodoreto, *Historia Eclesiástica* III 21). El oráculo siguió emitiendo vaticinios hasta tan tarde como el siglo IV, cuando la legislación antipagana del emperador Teodosio lo clausuró oficialmente (véase, en general, Fontenrose 1988).

El santuario permaneció en el olvido desde entonces hasta la visita del explorador y humanista italiano Ciriaco de Ancona en 1446. Las noticias antiguas sobre el funcionamiento del oráculo y las tradiciones locales ayudaron a localizar Dídima. El oráculo estaba situado junto a una fuente, hallada en las excavaciones modernas, cuyas aguas desempeñaban un papel importante en la consulta. El neoplatónico Jámblico aseguró que funcionaba mediante una sacerdotisa, aunque en realidad parece que hubo dos momentos: en una primera etapa, sin duda, la práctica oracular en Dídima era nocturna y personalizada. Tras un ayuno de tres días de la profetisa y una limpieza ritual con la ingesta de agua sagrada, se producía su éxtasis mántico. Desde la restauración helenística del oráculo hubo un *prophetés* masculino, tal vez como intermediario entre la adivina y el cliente. En esta segunda época del santuario los consultantes mantenían una entrevista con el profeta y recibían más tarde una transcripción oficial de su profecía.

Los restos del gran santuario de Apolo en Dídima de época helenística muestran un conjunto edificado en torno a 330 a. C. que se alza sobre restos de dos templos arcaicos, que remontan a los siglos VIII y VII a. C. y que cabe identificar con el antiguo santuario. El templo de Apolo de la segunda etapa tiene un tamaño impresionante y una doble columnata de orden jónico (10 por 21 y 8 por 19 columnas). Su entrada, situada al este, daba a un vestíbulo con una segunda columnata. Es común opinión de los arqueólogos que muchos de los templos oraculares de Asia Menor hayan sido modelados por dentro a imagen de Delfos. Sin embargo, el *ádyton* del templo de Dídima, donde se realizaban los vaticinios, era un patio a cielo abierto, lo que, según Estrabón, se debía a su enorme tamaño y no tiene precedentes en lo que sabemos de Delfos.

El procedimiento oracular en su interior sí debió inspirarse más claramente en el oráculo de Delfos, aunque es muy poco lo que se sabe de las actividades de los sacerdotes originarios, los Branquidas, antes de su exilio persa. Junto al templo había aún otro edificio que estaba dedicado a la fuente oracular, con otra estatua de culto de Apolo, y un *chresmographion*, el archivo de respuestas del oráculo. Las excavaciones han sacado a la luz, además, un templo de Ártemis vecino al de Apolo –el nombre de Dídima ('gemelos', en griego) podría hacer alusión a los hermanos gemelos Apolo y Ártemis, hijos de Leto–, que se piensa estuvo dedicado anteriormente a la diosa Cibeles, trasunto de la gran diosa madre. El santuario, en su segunda etapa, albergó asimismo un festival panhelénico, los *Didymeia*, auspiciados por la ciudad de Mileto a partir del siglo II a. C. Al sureste del templo había, para este propósito, un estadio.

En Lidia estaba el otro gran oráculo del Asia Menor jonia, perteneciente a la esfera de influencia de la ciudad de Colofón. El santuario de Apolo en Claros estaba situado en el camino desde Esmirna a Mileto, la ciudad que gestionaba el oráculo de Dídima, por lo que la consulta en ambos estaba relacionada en una suerte de ruta mántica. Los de Colofón decían que el oráculo de Claros era de gran antigüedad, aunque parece en cierto modo una filial de Dídima. La fundación mítica de Claros está, sin embargo, relacionada con el mundo micénico. La sacerdotisa Manto, hija de Tiresias, fue la fundadora según el mito que ya referimos, inserto en la saga de los Epígonos,

dentro del ciclo tebano. Se cuenta que los fugitivos de Tebas, entre ellos Manto, fueron capturados por los cretenses y llevados a Claros, donde uno de los raptores se casó con la adivina y engendró al profeta Mopso. De nuevo Creta aparece en el origen de un oráculo, como sucede también con Delfos. Y en el caso de Claros, esta leyenda quedó igualmente refrendada por los hallazgos de la arqueología: en el año 1995 una expedición alemana descubrió en Claros restos de cerámica pregeométrica, del siglo X a. C., además de asentamientos micénicos en Colofón y otras ciudades de los alrededores.

Pero, a pesar de la antigua advocación de Apolo clario, los primeros testimonios del oráculo son inequívocamente del siglo IV a. C., y no hay restos de culto tan antiguos como en Dídima. Los restos más antiguos del santuario de Claros se remontan, según la numismática, a un siglo más atrás. La verdadera expansión de Claros comenzó con la destrucción de Dídima por los persas y culminó en época romana con el auge de este santuario, en torno al siglo I a. C. Así lo pone de relieve su vaticinio más famoso: se trata del oráculo que se dictó a Germánico en 18 a. C., cuando estaba de visita en Claros. Se le profetizó que solamente viviría un año más y, en efecto, el 10 de octubre del año siguiente moría en Antioquía el prometedor general romano (Tácito, *Anales* II 73). Esta profecía causó estupor en la época y contribuyó a dar gran fama al santuario de Claros.

Otras predicciones muy recordadas de este oráculo fueron la exhortación a los ciudadanos de Esmirna a que habitaran la nueva ciudad construida para ellos por Alejandro Magno, la curación de Elio Arístides (49, 11-12:

«Sanará tu enfermedad y te curará Asclepio») y la identificación del cadáver de un héroe mítico del río Orontes (Pausanias, VIII 29 4), todas con gran eco en la tradición literaria antigua. Se conserva, además, la opinión adversa del filósofo cínico Enómao de Gádara, que puso en cuestión el oráculo de Claros aduciendo que solía contestar lo mismo a personas diversas.

El santuario fue descrito en el siglo II de nuestra era por el viajero Pausanias (VII 3 1) y se presta a comparación con el de Delfos, al que sin duda debe parte de su estructura y funcionamiento. Algunas fuentes clásicas consideran que el oráculo estaba en una cueva, lo que las excavaciones posteriormente desmintieron. En realidad se trata de un complejo de túneles y pasadizos bajo el *ádyton*, bien excavado por la escuela francesa. La estructura subterránea de Claros ha hecho pensar a algunos estudiosos que el *manteion* de Delfos pudo haber sido algo similar, lo cual no tiene demasiado fundamento.

La construcción del gran templo de Apolo en Claros se inició en el siglo IV a. C., pero no quedó terminada hasta época romana, y ello gracias a la ayuda del emperador Adriano, gran devoto de los oráculos del dios. Tácito refiere la manera en que se consultaba dicho oráculo (*Anales* II 54): al parecer no era una profetisa, sino un sacerdote de una familia renombrada el que dictaba sus vaticinios bajo la tierra, en versos improvisados y tras beber el agua sagrada del lugar. Según Plinio el Viejo (II 232), el santuario debía cambiar cada poco tiempo de profeta, pues la ingesta de estas aguas era muy dañina para el organismo (según otras noticias, cada año se designaba un nuevo sacerdote).

En todo caso, las aguas, abundantes en aquel lugar, desempeñaban su conocido papel mediador en los oráculos antiguos. Y, por otro lado, era una cripta artificial la que, a modo de gruta, albergaba el *sancta sanctorum* del templo, según la conocida relación de lo subterráneo con la adivinación. Hoy día, de hecho, el nivel del agua de la cercana costa se ha elevado bastante y muchos restos del santuario permanecen bajo las aguas la mayor parte del año. También, finalmente, se honraba a Apolo clario con un festival que congregaba a sus fieles en la época de máximo esplendor del oráculo, entre los siglos II y I a. C., conocido como los *Klaria*.

Así, entre oráculos, juegos y festividades, como se ve en este viaje imaginario por los cuatro santuarios principales de Apolo, funcionó la adivinación griega en el Mediterráneo oriental desde sus comienzos míticos hasta su fin en época imperial romana. Hoy sólo queda al viajero buscar los ecos proféticos del dios entre las impresionantes ruinas de estos cuatro lugares.

8. La voz de Zeus: Dodona y Siwa

Grande es el prestigio de los oráculos del padre de los dioses, Zeus, de quien deriva todo el arte de Apolo, su hijo. Zeus, como es sabido, se tragó en el mito a la diosa Metis, la inteligencia. Y todo se debió al cumplimiento de un oráculo. Desde entonces nada de lo que ocurre en el mundo, entre hombres pero también entre dioses, le pasa inadvertido al próvido dios padre, que tuvo oráculos de gran fama en el mundo antiguo. Patrón de muchos santuarios principales en las ciudades griegas, Zeus extendía sus oráculos por toda la geografía de la Antigüedad: Antioquía, Apamea, Labranda, Napata, Olimpia, Panamara o Escotusa fueron algunas de las celebradas sedes de su poder profético. Pero el prestigio de Zeus se resume en la gloria de sus dos santuarios oraculares más antiguos y conocidos: el de Dodona, en el recóndito norte de Grecia, y el de Siwa, en el desierto ibio. Ambos son lugares extremos y de no fácil acceso

que acreditan la importancia de la consulta en momentos cruciales.

Precisamente en la antigüedad insondable de estos lugares reside la reputación de los santuarios del padre Zeus. En efecto, mientras que todos los santuarios oraculares de Apolo se remontan a un origen mítico en Creta –y están relacionados también con las culturas minoica y micénica por los hallazgos arqueológicos–, los oráculos de Zeus establecen una clara filiación con el antiguo Egipto. Es también Heródoto quien informa del origen legendario de Dodona a partir de los pelasgos, primitivos pobladores de Grecia. La antigüedad es, pues, señal distintiva de los oráculos de Zeus, cuyo arcaísmo se refleja también en los extraños medios de la adivinación en Dodona y Siwa, a través de un árbol sagrado, en paralelo con otros pueblos antiguos, y de una estatua de madera, respectivamente.

Dodona: la encina de Zeus

Situado en Tesprotia, al norte de Grecia, Dodona, en primer lugar, tenía la fama de ser el oráculo más antiguo que existía en toda la Hélade, como transmiten varias noticias desde este pasaje de Heródoto (II 52), que explica el ya conocido mito acerca del antiguo establecimiento de los oráculos de Zeus:

> Las sacerdotisas de Dodona cuentan que [Zeus] lanzó dos palomas negras al vuelo desde Tebas egipcia, que una se fue a Libia y la otra con ellas, y que ésta, quedando posada sobre una encina, articuló con voz humana que el destino quería

> que se estableciera en ese lugar un oráculo de Zeus; y se cuenta que los de Dodona tomaron esto como orden divina y lo ejecutaron enseguida.

Estrabón refiere, por su parte, otras versiones que circulaban en la Antigüedad a propósito del origen de Dodona. Una de ellas cuenta que Dodona fue fundada por los pelasgos, «el pueblo más antiguo de los que alguna vez han dominado Grecia» (Estrabón VII 7 10). Lo cierto es que el recinto del santuario muestra pruebas de estar habitado desde la Edad del Bronce, y se han encontrado enterramientos micénicos en la costa del Epiro y restos del período heládico tardío. Seguidamente hay otra versión diferente sobre el origen de Dodona, según la cual el oráculo y la encina estaban en principio en Tesalia:

> Primeramente el oráculo estaba en las cercanías de Escotusa, una villa de la Pelasgiótide; pero cuando su árbol fue quemado por ciertas gentes, el oráculo se trasladó siguiendo una profecía de Apolo a Dodona. Sin embargo, él dio este oráculo no a través de palabras, sino de ciertos símbolos, como hace el oráculo de Amón en Libia (Estrabón VII 7 12).

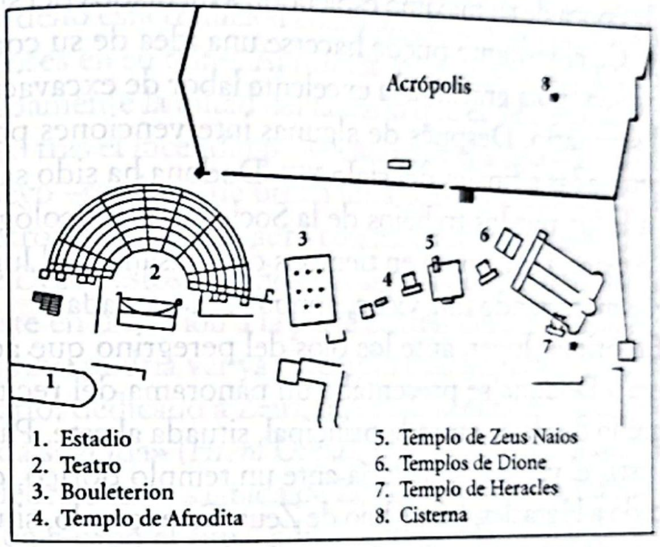
Sea como fuere, parece cierto que el oráculo originalmente también perteneció a una diosa tierra antiquísima, como en el caso de Delfos. Ésta recibe aquí el nombre de Dione, quien, según Homero, engendró a Afrodita de su padre Zeus (*Ilíada* V 370), frente al más conocido mito transmitido por Hesíodo que representa a la diosa del amor naciendo espontáneamente, en Chipre, de la espuma del mar generada por los genitales de Urano, castrado por Crono, mucho antes de que Zeus viniera al mundo. Junto a Zeus y Dione, con las advocaciones de *Naios* y *Naia*, respectivamente, hubo antiguamente un culto a la hija de ambos, la primitiva Afrodita.

Un extraño arcaicismo y una cierta lejanía marcan, así, todo lo relacionado con el santuario de Zeus en Dodona: si en el «Catálogo de las naves» homérico aparece mencionado como un lugar recóndito e «invernal» (*Ilíada* II 750), para Platón (*Fedro* 275b) fue sede de «las primeras palabras proféticas». Finalmente, en la saga norteña de los Argonautas se afirma que la proa de la nave *Argo* estaba hecha con madera de la sagrada encina de Dodona, siendo por tanto capaz de emitir voz humana (Apolonio, *Argonáuticas* I 9 16).

En todo caso, los comienzos de la actividad oracular deben fijarse, como en los oráculos principales de Apolo, en plena época homérica, en torno al siglo VIII a. C., según acreditan los restos de ofrendas que se encontraron allí. A juzgar por los hallazgos arqueológicos –cerámica, espadas y cuchillos de bronce–, el culto al dios celeste llegó a Dodona hacia el siglo VIII a. C., para convivir con una creencia antiquísima –preolímpica– en una diosa tierra ligada al culto a la encina. Sea como fuere, Dodona tuvo una enorme reputación entre los griegos, no sólo por su antigüedad, sino también por la fiabilidad de sus respuestas, a las que acudían los atenienses a menudo, combinando su consulta con la de Delfos. Muy conocidas consultas a Dodona fueron la de Creso, en su prueba de los oráculos (Heródoto I 46), y la de los espartanos Agesilao y Lisandro, quien intentó sobornar a este oráculo como a otros (Diodoro XIV 3).

El santuario parece haber sido en origen un recinto sin edificios, al aire libre, con el *témenos* del dios delimitado por un cerco sagrado y marcado por unos calderos, que se utilizaban para la adivinación por suertes. Pero en el siglo IV a. C. se empezaron a edificar templos. El patronazgo ejercido por el poderoso rey Pirro del Epiro en el siglo III a. C. propició la construcción de los edificios más importantes de Dodona: el templo de Zeus vio colgar los despojos de los romanos derrotados por este rey, junto con algunas inscripciones conmemorativas. Pero además de los templos, a Pirro se debe también la construcción del teatro para los certámenes artísticos del festival que se celebraba en Dodona en honor de los dioses del santuario: los *Naia*. Tras la derrota final de Pirro, el oráculo sufrió varias destrucciones por acciones de guerra. La primera fue a manos de los etolios de Dorímaco, en 219-218 a. C., que incendiaron el templo de Zeus, excepto su centro oracular, la «Morada sagrada», donde estaba la encina (Polibio IV 67 3). Filipo V, rey de Macedonia, vengó esta afrenta derrotando a los etolios y reconstruyó el templo. Los romanos saquearon el santuario en 167 a. C. y Mitrídates del Ponto en 88 a. C.

Una noticia de Estrabón (VII 7 9), en la que comenta la desolación del norte de Grecia, afirma que «incluso el oráculo de Dodona, como el resto, está virtualmente extinguido». Pero se debe al emperador Adriano y al filhelenismo de su era, como en otros casos, la reconstrucción y el reflorecimiento del santuario, que siguió congregando a las gentes para el festival en honor de Zeus. Y se cuenta que Juliano el Apóstata lo visitó para realizar una consulta, cuando ya sólo quedaría una presencia testimonial del culto. El fin del oráculo, como la clausura de otros santuarios, se produjo bajo el emperador Teodosio: en el caso de Dodona, este cierre se llevó a cabo simbólicamente, como no podía ser de otra forma, con la tala de la encina sagrada en torno al año 391. Posteriormente se construyó una iglesia cristiana en el recinto sagrado, que, como los otros oráculos de la Antigüedad, recoge la típica actitud ambivalente de los cristianos en la época del cambio religioso: las más de las veces se reutilizan los espacios sacros del paganismo, aunque otras se consideran lugares diabólicos.



Santuario de Zeus en Dodona.

Situado en la región septentrional del Epiro, en las faldas del monte Tomaros –no lejos de la actual ciudad de Ioannina– y junto a la ciudad fortificada de Dodona, aún en el siglo II el viajero Pausanias afirmaba que el santuario de Dodona era una cosa «digna de verse» (I 17 5). Así, a la hora de recorrer con la imaginación el santuario en la época de su máximo esplendor, a mediados del siglo III a. C., el visitante puede hacerse una idea de su configuración física gracias a la excelente labor de excavación del santuario. Después de algunas intervenciones poco afortunadas a finales del siglo XIX, Dodona ha sido sacada a la luz por los trabajos de la Sociedad Arqueológica de Atenas. Hoy, como en tiempos de Pausanias, el lugar sigue mereciendo una visita, aunque sea evocada.

En primer lugar, ante los ojos del peregrino que acudiera a Dodona se presentaba un panorama del recinto sagrado desde su entrada principal, situada al este. Pasada ésta, el viajero se hallaría ante un templo dórico, dedicado a Heracles, héroe hijo de Zeus. Este templo, situado en el extremo sur del *témenos*, fue parte del programa de construcciones con el que Pirro del Epiro engrandeció Dodona. La importancia del templo de Heracles residía en que el héroe era el fundador mítico de la casa real macedonia, de gran influencia en el Epiro desde el matrimonio de Filipo II y la princesa Olimpíade. Más tarde se edificaría sobre una sección de este templo una gran basílica cristiana.

A continuación, siguiendo la ruta más usual hacia el centro del santuario, destacaban dos templetes jónicos dedicados a la diosa Dione, que junto a Zeus y Temis formaba la tríada de Dodona. La fama de los templos de esta diosa reside en que los atenienses enviaban una embajada sagrada anual para honrar la estatua de Dione allí guardada, en cumplimiento de un oráculo que así lo había decretado: esto fue así hasta que la celosa reina Olimpíade, madre de Alejandro Magno y princesa del Epiro, que gobernó este territorio a mediados del siglo IV a. C., condenó esta tradición como una intromisión de los atenienses en su reino. Al primer templo, que tenía aproximadamente la mitad del tamaño que el de Zeus, lo sustituyó tras el incendio provocado por el saqueo etolio uno nuevo –también de orden jónico, pero emplazado unos metros más hacia el sur– con materiales de mayor riqueza. Desde estos edificios, prosiguiendo la marcha hacia el oeste en dirección a la parte central del santuario, el peregrino podría ver ya el templo más importante del santuario, dedicado a Zeus, que recibía el nombre de «Morada sagrada» *(Hierá Oikía)*. Junto a éste se levantaba la célebre encina sagrada de Zeus, en torno a la cual se llevaba a cabo el ritual adivinatorio de Dodona. Éste está acreditado, según diversos testimonios en la tradición literaria griega, ya desde Homero.

De notable antigüedad, tanto al menos como el oráculo, son los medios de predicción en Dodona. Parece que se profetizaba a partir del murmullo de las hojas de la encina sagrada y del vuelo de las aves que anidaban en ella, por una parte. Pero también hay menciones de profecías a partir de los gorjeos de las aguas de una fuente vecina y de la que había en los calderos de bronce en torno al árbol de Zeus (se han hallado fragmentos de estos calderos que se remontan al siglo VIII a. C.). Hay testimonios, igualmente, de adivinación por suertes, usando calderos y vasijas (véase pág. 232). En todo caso, tanto las preguntas como las respuestas eran consignadas en unas laminillas de plomo.

Los encargados del oráculo eran en sus primeros tiempos unos sacerdotes llamados *selloi*. Los *selloi* en Homero –*helloi* en Píndaro– aparecen como intérpretes del sonido del viento y de las aves, que deben vivir en continuo contacto con la tierra –descalzos y durmiendo sobre el suelo– y con la encina sagrada, para recibir la inspiración profética. Estas gentes posiblemente reflejan un antiguo culto del lugar al gran dios indoeuropeo del cielo y a una gran diosa de la tierra, como una pervivencia de un primigenio culto a los árboles. En la plegaria que dedica Aquiles a Zeus (*Ilíada* XVI 233-235) se mencionan a estos extraños sacerdotes de Dodona, «adivinos que nunca se lavan los pies y duermen en el suelo», y en la *Odisea* (XIV, 327; XIX, 296-298) Ulises, deseoso de regresar a Ítaca, consulta el oráculo de Dodona «para saber de la gran encina la voluntad de Zeus».

Pero además de los *selloi*, sacerdotes masculinos de gran arcaicismo, aparecen en las fuentes ciertas sacerdotisas que recibieron el nombre de *Peliades* ('palomas'), como las del mito fundacional y que son explicadas de diversas maneras en las fuentes. Así explica su origen Estrabón:

> Quizá hubo algo excepcional acerca del vuelo de las tres palomas con las que las sacerdotisas solían hacer observaciones y profetizar. Se dice, además, que en el lenguaje de los molosos y tesprotios las ancianas son llamadas *peliai* y los ancianos *pelioi*. Y tal vez las célebres *Peleiades* ('palomas') no eran aves, sino tres ancianas que se ocupaban del templo (Estrabón VII 7 12).

La adivinación, pues, se llevaba a cabo por medio de distintos medios de inspiración divina relacionados bien con el elemento telúrico (la encina y la tierra sobre la que

ésta se asentaba), bien con el elemento celeste (el vuelo de las palomas). Pero también hay que señalar la existencia de oráculos de azar y mecanismos relacionados con los famosos calderos de Dodona. Lo que más vivamente atestigua el vigoroso funcionamiento y la actividad de este centro oracular es, sin duda, el hallazgo en 1952 de numerosas tablillas de plomo oraculares que datan de los siglos VI a IV a. C.: no se conservan ejemplos de respuestas del dios, pero entre las preguntas formuladas a Zeus las hay de política, comercio, matrimonio, paternidad o curiosos ejemplos de cuestiones sobre el paradero de mercancías robadas. Estas tablillas pueden verse hoy en el Museo Arqueológico de Ioannina. Otra categoría importante entre los hallazgos arqueológicos de Dodona la ocupan las tablillas con maldiciones (*katádesmoi*) y maleficios para lograr un propósito: muchas de ellas, bien estudiadas por Eidinow (2007, 130 ss.), maldicen a la parte contraria en un juicio, a la competencia en algún negocio o, muy a menudo, a rivales amorosos o amantes que no corresponden. La intrahistoria del oráculo de Dodona está plagada de casos con nombre propio que logran, de cierta manera, infundir vida a los restos arqueológicos. Esto es, sin embargo, lo poco que se puede explicar resumidamente de su actividad profética y de los misterios de la encina.

De vuelta al templo de Zeus, tal y como lo hubiese visto un peregrino en los siglos IV-III a. C., hay que decir que fue un edificio que sufrió grandes modificaciones. Pese a que en tiempos antiguos las predicciones, por cualquiera de estos procedimientos, se llevaban a cabo al aire libre, en la época de esplendor el visitante hubiera dirigido sus pasos al gran templo de Zeus. Basado en un antiguo templete rectangular, de materiales perecederos, que se había construido junto a la encina sagrada, el templo de Zeus puede fecharse con cierta seguridad en el siglo IV a. C. y los arqueólogos han identificado al menos cuatro fases de construcción, que acreditan varios procesos de mejoras y de renovación por los daños sucesivos en las guerras que asolaron el lugar. En tiempos de Pirro se elevó un recinto con columnas jónicas que sustituyó el cerco tradicional de sillares que rodeaba la encina: de entonces data seguramente el procedimiento adivinatorio tardío de la estatua del joven con un látigo de tres colas, que, agitado por el viento, chocaba con un caldero para interpretación de los sacerdotes. Por suerte, en la primera destrucción del templo por los etolios en 219 a. C., el corazón de la «Morada sagrada» no sufrió daños irreparables, pues en vez de ser incendiado fue demolido: el árbol sagrado, cuyo incendio hubiera sido desastroso, pudo sobrevivir. Así, la restauración del templo por los macedonios, al año siguiente, fue sencilla: agrandaron la estructura del edificio siguiendo su estructura anterior y creando un clásico templo tripartito de orden jónico (con su vestíbulo, *cella* y *ádyton)* que resultara más monumental para el santuario. Después de su posterior destrucción por los romanos, el templo fue reconstruido, aunque ya nunca recuperó su antiguo esplendor.

Tras el templo de Zeus, lugar de la consulta junto a la encina, destacan otros dos edificios que lo flanqueaban: los templos de Temis y Afrodita. En cuanto al primero, estaba dedicado al tercer componente de la tríada, Temis, y su disposición, cerca de la antigua encina sagrada de

Zeus y no lejos del nuevo templo de Dione, señala la importancia del culto a esta diosa en Dodona: Temis es la antigua consorte de Zeus y responsable del buen orden del cosmos (hijas suyas con Zeus son las Horas, Diké, Eirene y Eunomía, la Justicia, la Paz y el Buen Gobierno). Al otro lado se elevaba el templo a Afrodita, hija de Zeus y Dione según el mito arcaico, y cuya identificación se realizó gracias a las figurillas votivas que fueron halladas en su interior.

Además de los edificios de culto, el visitante del santuario hubiera reparado en otras construcciones de índole civil que completan el panorama general de Dodona. En primer lugar, destaca una imponente y amplia estoa de orden dórico, que albergaba las reuniones del Consejo de Dodona *(Boulé)*. Algo más al sur se encontraba el hogar para las reuniones de las autoridades religiosas del santuario, el pritaneo. A esto se suma el teatro, construido bajo el reinado de Pirro, que se sitúa al oeste del *bouleterion* y viene a cumplir la ya conocida función en los festivales en honor del dios principal. El teatro de Dodona era, de hecho, uno de los más grandes de Grecia, con capacidad para unos dieciocho mil espectadores. Este edificio, junto al cercano estadio, cobró especial relevancia durante los años de esplendor del santuario, en los juegos llamados *Naia,* dedicados a Zeus y a sus dos diosas acompañantes. Por último, y en la cima de la colina situada al norte del santuario de Zeus, podía verse la antigua acrópolis de Dodona, que data de la misma fecha que las primeras construcciones del *témenos* (siglo IV a. C.). Además de su muralla de fortificación, destaca la puerta que conducía al santuario –entre las otras dos que existían– y una cisterna subterránea que ha sido sacada a la luz por las excavaciones. Así era la vista general del gran santuario de Dodona, sede de la encina sagrada de Zeus.

Siwa: el oráculo del desierto

Muy lejos de las montañas del Epiro se hallaba el segundo santuario oracular del padre de los dioses en el mundo griego. En medio de un desierto, como un auténtico oasis, se levantaba el oráculo de Zeus-Amón en Siwa, que contaba con un prestigio si cabe mayor que el de Dodona. En palabras de W. Burkert (1985, 179):

> El oráculo del dios Amón en el oasis de Siwa era conocido desde una fecha temprana, sin duda a través de la colonia griega de Cirene. Píndaro le dedicó un himno al dios. En el siglo cuarto su culto estaba oficialmente organizado en Atenas.

En cuanto a su fundación legendaria, Heródoto refiere en el pasaje citado cómo las sacerdotisas de Zeus «narran también que la paloma que voló hasta Libia ordenó a los libios establecer el oráculo de Amón, que es también un oráculo de Zeus».

El oráculo fue fundado seguramente antes de la XVIII dinastía egipcia, como santuario del gran dios Amón y bajo el control religioso y sacerdotal de la gran ciudad de Menfis. El nombre de Siwa, sin embargo, parece de origen medieval. Los antiguos se referían a él simplemente como «el oráculo de Amón en Libia» y así consta en las fuentes griegas. Dudosos son los comienzos de su fama en Grecia, pero se pueden relacionar con los prolongados contactos griegos con Egipto, tan antiguos al menos como Homero (*Odisea* XIV 246 ss., por ejemplo) y con numerosos ejemplos en la época de las colonias griegas. En Egipto, de hecho, vivieron desde antiguo comunidades de griegos, como los famosos helenomenfitas, descendientes de mercenarios griegos en Egipto desde comienzos del siglo VI a. C. Además, en la costa libia se estableció la ciudad griega de Cirene, a la que se refiere Píndaro en su *Pítica* IV.

Precisamente a este poeta se atribuye el primer contacto literario con el oráculo de Amón en Siwa, pues según una tradición referida por Pausanias (IX 16), Píndaro compuso una oda para honrar al dios, dedicándole una estatua y una inscripción. Los griegos de Cirene y Egipto eran, pues, los clientes lógicos de este dios egipcio asimilado a Zeus al que llamaban Amón (en realidad, el nombre egipcio era Amún). El oráculo fue objeto de la conocida prueba de Creso, que refiere Heródoto, pero su consulta se popularizó desde el episodio de la muerte del estratego ateniense Cimón, en 450 a. C.:

> Cimón envió a algunos hombres al oráculo de Amón para obtener una profecía secreta del dios, pues nadie sabe qué cuestión les encargó que preguntaran. Pero el dios no les transmitió a éstos ningún oráculo, sino que ordenó a los enviados sagrados que se marchasen según se aproximaban, porque –decía– el propio Cimón ya se encontraba con él. Al oír estas palabras, los enviados descendieron de nuevo hacia el mar, y llegando al campamento de los griegos, que por aquel entonces estaban en la costa de Egipto, se enteraron de

que Cimón había muerto y al contar los días que hacía desde que estuvieron en el oráculo, se dieron cuenta de que se había referido a la muerte de aquel hombre, al decir que ya estaba junto a los dioses (Plutarco, *Vida de Cimón* 18 6).

Otros testimonios refieren que el oráculo del dios respondía a las preguntas con un sí o un no, respuesta que se infería de la manera en que se movía su estatua de madera *(xóanon),* llevada a hombros por varios sacerdotes. También los atenienses recurrieron al dios Amón para legitimar la expedición contra Sicilia en 415 a. C. Y parece que el general espartano Lisandro trató de corromper este oráculo, en último lugar, como había intentado con el de Delfos y Dodona anteriormente:

> Éforo dice de él [*scil.* de Lisandro] que intentó sobornar a la Pitia y también poner de su lado a las sacerdotisas de Dodona por medio de Férecles, pero fracasó; a continuación viajó al templo de Amón y habló con los profetas de allí, poniendo bastante oro sobre la mesa, pero ellos se sintieron ofendidos y mandaron mensajeros a Esparta para que denunciaran allí a Lisandro. Cuando salió absuelto, los libios, antes de partir, dijeron: «Seremos mejores jueces nosotros, espartanos, cuando vengáis a vivir con nosotros en Libia», puesto que había un antiguo oráculo que indicaba a los lacedemonios que fueran a vivir a Libia (Plutarco, *Vida de Lisandro* 25 3, trad. J. Cano Cuenca).

Pero sin duda no hay consulta más famosa a este oráculo que la realizada por Alejandro Magno, que recaló en el oasis de Siwa para preguntarle al dios acerca de sus

planes imperiales de dominar el mundo (Diodoro de Sicilia XVII 51). La leyenda, sin duda promovida interesadamente, cuenta que Alejandro era hijo del propio dios Amón. Según relata Plutarco *(Vida de Alejandro* 3 1), Filipo II de Macedonia, padre de Alejandro, había recibido un oráculo de Delfos que le instaba a sacrificar con especial veneración a Amón. Esta divinidad habría de tutelar el inmenso poder de los reyes macedonios y la leyenda cuenta que, como en el caso de otros héroes míticos de la Antigüedad, Amón fue el padre inmortal de Alejandro. Pero algunos autores antiguos explicaron con malicia esta presunta paternidad divina de Alejandro y se difundió la especie de que su verdadero padre no era sino un sacerdote de este dios. Filipo era tuerto, al parecer a causa de una acción de guerra: pero otros cuentan también que perdió su ojo por haber espiado, desde la rendija de la puerta, a un dios acostándose con su mujer Olimpíade en forma de serpiente. Ella, de los rumores que corrían sobre esta supuesta paternidad divina de Alejandro, solía decir: «¿Será posible que Alejandro no deje de calumniarme ante Hera?».

En todo caso, así fue la célebre escena de la consulta de Alejandro en Siwa, en febrero de 331 a. C., durante su campaña por Egipto:

> Cuando pasado el desierto llegó a la ciudad, el profeta de Amón le anunció que le saludaba de parte del dios, como de su padre; a lo que él le preguntó si se había quedado sin castigo alguno de los matadores de su padre. Repúsole el profeta que mirara lo que decía, porque no había tenido un padre mortal; y entonces él, mudando de lenguaje, preguntó si había castigado a todos los matadores de Filipo, y en seguida, acerca

> del imperio, si le concedería el dominar a todos los hombres. Habiéndole también dado el dios favorable respuesta, y asegurándole que Filipo estaba completamente vengado, le hizo las más magníficas ofrendas, y a los hombres allí destinados, los más ricos presentes. Esto es lo que en cuanto a los oráculos refieren los más de los historiadores, y se dice que el mismo Alejandro, en una carta a su madre, le significó haberle sido hechos ciertos vaticinios arcanos, que a ella sola revelaría a su vuelta. Algunos han escrito que, queriendo el profeta saludarle en griego con cierto cariño, diciéndole «Hijo mío» *(paidion)* se equivocó por barbarismo en una letra, poniendo una *s* por una *n*, y que a Alejandro le fue muy grato este error, por cuanto se dio motivo a que pareciera le había llamado hijo de Zeus *(pai Dios)*, porque esto era lo que resultaba de la equivocación (Plutarco, *Vida de Alejandro* 27, trad. A. Ranz Romanillos).

Alejandro emprendió su largo viaje a Egipto y Oriente, según refiere Arriano, en emulación de los héroes que le servían de modelo, Perseo y Heracles, pero también de Dioniso, cuya expedición a la India imitó igualmente. Los tres tienen en común la filiación de Zeus, que Alejandro pretendía seguramente subrayar con este afán de imitar a héroes semidivinos. Ser saludado como hijo de Zeus-Amón equivalía, sin duda, al mayor honor y la mejor garantía de legitimidad para el trono del universo. Cuando Alejandro murió fue enterrado en Alejandría de Egipto, aunque, según Quinto Curcio Rufo (X 5 4), él prefería ser sepultado en el oráculo de Siwa, junto al santuario de su supuesto padre.

También el cartaginés Aníbal recibió un famoso oráculo en Siwa acerca de su muerte. El dios Amón profetizó

al gran general enemigo de Roma que moriría en Libia o Libisa –así lo cuentan Pausanias (VIII 11, 10) y Plutarco (*Flaminino* 20)–, pero, en consonancia con el viejo motivo del cuento popular (véanse págs. 92-93), no se trataba de la tierra africana de tal nombre, sino de una pequeña aldea bitinia, en Asia Menor, donde, según Apiano, encontró la muerte y fue enterrado: una nueva prueba de la infalibilidad de este oráculo.

Otras precisiones acerca del oráculo que hizo famoso Alejandro las da su biógrafo Arriano (III 4), explicando detalles sobre la fuente que había en el oasis, cuyas aguas estaban heladas a mediodía, se calentaban por la tarde y por la noche alcanzaban la temperatura más alta, un fenómeno típico del desierto y que nos recuerda de nuevo la conexión oracular con fuentes y lagos. Pero su popularidad decreció en época romana, pese a la fama del culto de Amón en época de Augusto. Ya en pleno siglo II, Pausanias reporta que el oráculo estaba mudo. Noticias confusas refieren alguna actividad en la época imperial tardía, cuando Libia y Egipto quedaron como reducto último del paganismo, desafiando incluso el decreto teodosiano de prohibición de los oráculos.

Hoy día, Siwa sigue siendo un oasis visitado que exhibe ciertos restos de su antiguo santuario, entre los que hay inscripciones que acreditan la existencia de un oráculo. Pero los restos del mismo han desaparecido entre las arenas del desierto, tan misteriosamente como los 50.000 soldados que, según Heródoto (III 25 3), envió el rey de Persia contra Siwa, retando en vano el poder del gran dios padre.

9. Viajes y curaciones oníricas: de Lebadea a Epidauro

Las más de las veces los oráculos representan, en su calidad de intersección entre mundos, algún tipo de viaje, ya sea real, onírico o iniciático. En cuanto a estos viajes interiores, sobre todo se dan en oráculos de figuras míticas –héroes o semidioses, algunos de ellos mortales que obtuvieron luego la divinidad–, que sirven de mediación entre los dos mundos a través de los sueños y la experiencia mística. Conque no pueden faltar, para concluir este somero recorrido por los principales oráculos del mundo griego, los dos ejemplos más claros de esta clase de interacción religiosa, que condicionó la vida y las creencias de muchos consultantes a los oráculos desde la época clásica hasta la época imperial romana.

Las figuras sobrenaturales que patrocinan este tipo de oráculos de experiencia onírica y viajera son unas veces dioses con facultades reconocidas para la adivinación y la mediación entre nuestro mundo y el más allá, como es

el caso del sanador Asclepio o del cambiante Dioniso (que fueron hijos de mortales, elevados a la categoría de dioses). Otras veces son héroes telúricos de especial relación con el inframundo, como los subterráneos Trofonio y Anfiarao, el mágico Orfeo o el propio Ulises, viajero al más allá. Casi todos ellos ejercen su particular mediación mediante los sueños, en una experiencia de revelación a través de un viaje onírico al otro lado.

Un dios mediador con el más allá, en primer lugar, es Dioniso, hijo de Zeus y la princesa tebana Sémele, que contaba con oráculos en el monte Pangeo, donde las respuestas del dios eran transmitidas en el monte por una sacerdotisa ménade; en Tracia, donde se obraba el contacto por medio del vino, o en Anficlea, que albergaba un santuario oracular y curativo de este dios a través de la incubación. Un buen ejemplo de héroe mediador, por otro lado, es Orfeo –viajero al más allá por excelencia–, que contaba con un oráculo en Antisa, en la isla de Lesbos. La leyenda cuenta que, tras ser despedazado por las ménades en Tracia, su cabeza llegó flotando a la isla de Lesbos, donde no en vano habría de nacer la poesía lírica. La cabeza cortada, sin embargo, había viajado sobre las aguas cantando dulcemente y, tras llegar a Lesbos, fue depositada en una caverna, donde siguió cantando sus profecías hasta que el propio Apolo le ordenó silencio. Sin embargo, parece que sobrevivió un oráculo de Orfeo en una gruta de la isla donde se contactaba con el más allá en términos de necromancia.

Ulises es el héroe al que Homero hizo cumplir una fabulosa invocación o tal vez un viaje de ensueño para contactar con el mundo de los muertos. En el canto XI de la

Odisea Ulises realiza un auténtico ritual de necromancia derramando sangre para atraer a las sedientas almas de los muertos y consultar a una de ellas, la del fallecido adivino Tiresias, la manera de regresar a su ansiada Ítaca. La llegada de los muertos desde el Hades, al olor de la sangre fresca recién derramada, es una de las imágenes más impactantes de la historia literaria griega, e ilustra bien el tipo de ensoñación de estos mágicos oráculos de los muertos:

> Empezaron a acudir en tropel saliendo del Erebo las almas de los muertos difuntos: muchachas, muchachos, ancianos de larga experiencia, y tiernas esposas con ánimo destrozado por recientes penas, y numerosos guerreros traspasados por lanzas de bronce, combatientes que murieron con sus armas cubiertas de sangre. Venían por un lado y por otro en gran número con un clamor inmenso. A mí me atenazaba el pálido horror [...] mientras que yo desenvainando la aguda espada de mi costado, me quedaba en guardia e impedía a las inanes cabezas de los muertos acercarse a la sangre hasta que hubiera interrogado a Tiresias (*Odisea* XI 23 ss., trad. C. García Gual).

Pues bien, el propio Ulises era el héroe tutelar de un oráculo de necromancia en Termo, localidad de Etolia. Al parecer, este oráculo funcionaba mediante el procedimiento de la incubación o *enkoimesis*, es decir, haciendo pernoctar al consultante en el santuario para que recibiera los sueños proféticos referentes a su pregunta desde el más allá. La figura del adivino sanador Anfiarao, en Oropo, también era de este estilo: el héroe del ciclo tebano,

tragado por la tierra, refería sus profecías desde el submundo mediante invocación y comunicación onírica. Otras veces eran los propios muertos los encargados de emitir profecías en oráculos de necromancia subterráneos, como el que existía en Efira, al norte de Grecia, donde una tradición afirma que tuvo lugar el contacto de Ulises con el más allá, o el que había en el napolitano lago Averno, también visitado por el propio Ulises, según Estrabón (V 4 5).

De hecho, otro viaje desde el más allá lo realizan los muertos invocados, que ascienden al mundo de los vivos para responder a las consultas de necromancia. Ya se ha hablado del poder adivinatorio de los moribundos y de los muertos, desde el mundo homérico hasta las teorías del estoico Posidonio de Apamea (Cicerón, *Sobre la adivinación* I 64), y que puede ser invocado por los rituales de necromancia. De ello, además de lo anterior, es buena prueba el pasaje de los *Persas* de Esquilo en que la reina Atosa consulta el futuro mediante un ritual de necromancia que incluye cánticos, libaciones y un cierto trance profético, entre gemidos, golpes y bailes extáticos. Acude la reina al túmulo donde está enterrado su marido, el rey Darío, e invoca así a su sombra junto al coro de ancianos, que cantan y bailan hasta despertar al muerto, con permiso de los dioses tutelares de los muertos, Gea (la Tierra), Hermes y Edoneo (sobrenombre de Hades):

> ATOSA. Entonad con estas libaciones himnos respetuosos a los muertos, invocad al genio de Darío y yo enviaré a los dioses subterráneos estas honras que beberá la tierra.

> Corifeo. Oh reina, veneración de los persas, envía libaciones a las moradas subterráneas; nosotros con nuestros himnos pediremos a los guías de los muertos que nos sean propicios bajo la tierra. Oh sagradas divinidades del submundo, Gea, Hermes y tú, rey de los muertos, envíanos esa alma desde abajo a la luz; pues si acaso conoce un remedio a nuestra aflicción, es el único de los mortales que puede revelarnos su fin. [...] Ea, tú, Gea, y vosotros, caudillos de los muertos, dejad salir de vuestro palacio a este genio ilustre [...] Edoneo, tú que conduces hacia arriba, Edoneo deja libre a Darío [...] Antiguo monarca, oh monarca, ven, acude, aparece sobre este túmulo; [...] acude, padre benéfico, Darío. ¡Ay, ay! [...] Acude, padre benéfico, Darío. ¡Ay, ay! [...] (*Persas* 619 ss.).

Los oráculos de necromancia recuerdan a menudo a ese tipo de héroes que cruzan la frontera entre los dos mundos y regresan para contarlo, como es el caso de Heracles, otro de los grandes viajeros al más allá. Cuenta el mito que descendió al Hades para realizar alguno de sus célebres trabajos y que en otra ocasión rescató del inframundo al héroe Teseo, que se había perdido allí por una mujer. Un ejemplo de oráculo de necromancia en época histórica era el santuario de Heraclea, en el Ponto Euxino, situado en la desembocadura del río Aqueronte. El propio lugar tiene resonancias infernales, pues el Aqueronte es uno de los ríos del Hades, según la antigua mitología. Allí, en aquel río, era precisamente donde Heracles, fundador legendario de la ciudad, había descendido al infierno según la tradición: hoy día, como recuerda Curnow (2004, 137), hay una gruta llamada Cehennemagzi (en turco, «puerta del infierno») en ese paraje. Por otra parte, la localidad de Ténaro, en Laconia, es otra de las puertas de entrada al Hades que cruzó Heracles: allí es donde quiere el mito que regresara del más allá con el perro Cerbero, cumpliendo el último y más peligroso de sus doce trabajos.

Otro de los santuarios más señalados de la Antigüedad, como se desprende de su inclusión en la lista de oráculos de Creso (Heródoto I 46) y que implicaba un viaje onírico e iniciático, era el de Trofonio en Lebadea (Beocia), en el camino que llevaba desde el Ática hacia el norte, como una etapa del viaje a Delfos. La relación con la vía pítica marcó el desarrollo histórico y la fama del oráculo de Lebadea, cuyo patrocinio se atribuye a un héroe ctónico del lugar. Éste fue, según una tradición, uno de los dos arquitectos y constructores míticos del templo de Apolo en Delfos y de su inescrutable *adyton*. En efecto, los hermanos Trofonio y Agamedes, hijos de Apolo (o de Zeus) y oriundos de la ciudad de Orcómeno –rica en mitos y héroes de la saga tebana–, fueron los constructores de los edificios y templos más reputados del Peloponeso y de Beocia, de una arquitectura sobrehumana: el templo de madera de Poseidón en Mantinea, por ejemplo, se atribuía a su ingenio constructor, así como la legendaria casa de Anfitrión en la ciudad de Tebas o la casa del tesoro de Hirieo. Pero fue precisamente la pericia arquitectónica de estos hermanos lo que causó su muerte, feliz o desdichada según cada versión.

Por un lado, una tradición afirma que edificaron en Delfos el templo definitivo de Apolo, el cuarto que tuvo el dios, en piedra, después de tres anteriores de diversos materiales, siguiendo un esquema narrativo de los cuentos populares. Al cabo, le pidieron como recompensa al dios aquello que fuera mejor para el hombre, según su sapiencia divina. Apolo les dijo que debían aguardar a su llegada, en siete días, para saber su respuesta y su correspondiente regalo. Cuando al fin se presentó el dios, Trofonio y Agamedes cayeron fulminados: la muerte inmediata era, por tanto, lo mejor para el hombre, en una muestra de sabiduría oracular y religiosa.

Según otra versión, su fin fue más trágico y menos filosófico. Al encargarse de la construcción de otro edificio, el tesoro de Hirieo, lo diseñaron de tal manera que, moviendo una sola piedra, tuvieran acceso a las riquezas de su interior. Conque robaban a placer y poco a poco todos los bienes que allí se atesoraban. El rey Hirieo sospechó, al ver que sus tesoros disminuían, y tendió una trampa en el edificio del tesoro en la que cayó preso Agamedes. Temiendo que su hermano lo delatara (o bien a petición suya), Trofonio le cortó la cabeza, dejando un cadáver anónimo (nuevo motivo popular que usa también Heródoto en su historia del rey de Egipto Rampsinito). Trofonio pudo escapar, pero fue tragado por la tierra cuando pasaba por Lebadea, donde se fundó su culto de héroe ctónico. El altar que había en Lebadea, sin embargo, puede corresponder al héroe Trofonio o también a Zeus *Trephonios* ('el criador'), según se consulte a Pausanias o a Estrabón.

Según Pausanias (IX 40), el oráculo de Trofonio en Lebadea se descubrió durante una sequía de dos años que asolaba Beocia: un oráculo délfico ordenó que preguntaran la solución a Trofonio en el lugar donde se decía que lo había tragado la tierra, Lebadea. Pero los beocios no

supieron cómo consultar a este héroe fallecido o desaparecido bajo la tierra cuando llegaron a Lebadea. Al fin, el más viejo de los miembros de la embajada, un tal Saón, vio cómo un enjambre de abejas desaparecía por una grieta en el suelo. Ahí se encontraba el oráculo de Trofonio; el propio héroe enseñó a Saón su ritual de consulta subterránea.

El procedimiento de este oráculo es el único que consta con detalle en las fuentes antiguas (Pausanias IX 39), aunque se debe tomar esta información con cierta cautela. Algo se conoce también de los ritos previos a la consulta, que seguramente incluían –en paralelo a Delfos y quizá por influencia suya– abluciones de varios días con el agua helada del cercano arroyo de Hercina (nombre también de la ninfa sagrada del lugar), el sacrificio de una cabra con el examen de sus entrañas y el pago del pastel sagrado *(pélanos)* de 10 dracmas. Los preparativos eran minuciosos, en busca de las señales positivas para emprender el descenso al oráculo bajo tierra, pues de lo contrario podía ser peligroso:

> Dicen que nadie de los que ha bajado allá murió, salvo un guardaespaldas de Demetrio. Pues se afirma que no realizó ninguno de los ritos habituales en el santuario, y que no bajó para consultar al dios, sino queriendo robar oro y plata de su altar. Se cuenta que su cadáver apareció en otro lugar, y no fue arrojado por la boca sagrada (Pausanias, IX 39 12).

Superados estos requisitos y tras beber el agua de la fuente del Olvido, parece que los consultantes, vestidos con una túnica blanca y unas botas especiales, descendían subterráneamente por una sima hasta llegar a un lugar más ancho y se quedaban allí tumbados. «La forma de esta estructura –dice Pausanias– es como la de un horno de pan. Su anchura, podríamos decir que es de unos cuatro codos y su profundidad no podría ser estimada como más de ocho».

Entonces el consultante, llevando el pastel sagrado en la mano, empujaba con los pies una pequeña abertura y se deslizaba a través de ella, pasando a un lugar más estrecho como arrastrado por una corriente sobrenatural. Allí veía u oía cosas impresionantes, reveladas por Trofonio, acerca de sí mismo y de su futuro. Después de este descenso –a un verdadero *ádyton* subterráneo– y la experiencia reveladora, debía pasar un tiempo de recuperación, bebiendo de las aguas del Recuerdo. El que pasaba por ese oráculo regresaba de una experiencia tan aterradora que, se decía, no era capaz de reír durante un tiempo:

> Después de su ascenso el consultante es llevado de la mano por los sacerdotes, que le sientan en una silla llamada «trono de la Memoria», no lejos del altar, y le preguntan, una vez sentado, lo que ha visto o percibido. Luego de obtener la información le devuelven a sus parientes. Éstos se lo llevan a peso, paralizado por el terror y sin conciencia de él mismo o de su entorno, hasta el edificio donde se aloja [...]. Más tarde, sin embargo, recuperará todas sus facultades y la capacidad de reír volverá a él (Pausanias, IX 39 13).

La arqueología aún no ha podido confirmar ni la narración mítica ni la descripción del ritual en sus indagaciones

a orillas del río beocio Hercina. El santuario, según Pausanias, estaba cerca de un bosque sagrado y se levantaba sobre una colina, pero al parecer sufrió una destrucción sistemática al final de la Antigüedad y con la llegada del cristianismo: hay una iglesia hoy día en una colina donde, se supone, estaba el antiguo templo de Zeus en Lebadea y desde donde quizá se accedía a la gruta de Trofonio. Se han querido identificar en el lugar diversos manantiales con las fuentes del Olvido y de la Memoria, que marcaban el principio y el fin de la consulta.

Pero son el silencio y el olvido los que cubrieron los restos del oráculo de Trofonio, quizá uno de los más importantes para la iniciación de los antiguos en su espiritualidad más profunda, en el camino hacia Delfos. El esquema de la consulta en este oráculo corresponde a los ritos de paso en diversas culturas, como ya estudió la antropología de Van Gennep (1909). Este proceso supone tres fases, constatadas en el oráculo de Trofonio: un primer momento de segregación del grupo y del mundo, que se obtiene mediante la purificación del agua del olvido y del vestido blanco; en segundo lugar, la fase de liminariedad, es el descenso al infierno, una *katábasis* al estilo de los héroes que van y vienen del mundo de los muertos para averiguar algo; finalmente, la tercera etapa era la reintegración del consultante-iniciado en la comunidad, quedándole el recuerdo de su aterradora experiencia, como un sueño revelador.

En cuanto a las respuestas de Trofonio, quedan escasos restos, como una predicción de la victoria de Tebas sobre Esparta en 371 a. C. (Pausanias IV 32 5): seguramente los asuntos que se trataban tenían más que ver con los misterios y las iniciaciones y aspectos personales de los consultantes. Se trataba, en todo caso, de una experiencia muy seria y altamente valorada por los antiguos, que pone en relación el oráculo tanto con los cultos mistéricos griegos como con las escuelas de filosofía: el interés de pensadores modernos como Nietzsche o Mircea Eliade en la cueva de Trofonio insiste en esta doble conexión. La revelación de Lebadea parece situarse entre la doctrina órfica y la teoría socrática del alma, su descenso al cuerpo y su ascenso místico –hay que notar que Timarco, discípulo de Sócrates, consultó este oráculo–, por lo que no hay que descartar sus profundas relaciones con los misterios griegos.

El viaje onírico e irreal de Lebadea es comparable también a otros ritos de paso en oráculos antiguos de necromancia, como los ya mencionados, y de oniromancia, como el oráculo de Asclepio en Pérgamo y el de Anfiarao en Oropo. En ningún lugar como en estos oráculos de mediación mística se puso de manifiesto, filosófica y religiosamente, la veracidad de aquel viejo verso de Homero (*Ilíada* XIV 231) que llama al «sueño, hermano de la muerte».

Oráculos y curaciones: los santuarios de Asclepio

Muchos son los oráculos que implican un viaje en sueños para obtener la respuesta del dios. Y las preguntas que se le formulan versan sobre los temas que más preocupan tradicionalmente a la humanidad. Entre éstos, muy a menudo, y como es natural, se encuentra el cuidado de la

salud. Para los consultantes de la Antigüedad griega era sin duda Asclepio, dios de innumerables santuarios, el que ostentaba la primacía en tales oráculos de sueños y curación. De esta manera, a través del conocido procedimiento de la incubación, ejercía Asclepio, el Esculapio latino, su benéfica diagnosis y su labor curativa. Así dice el breve *Himno homérico* dedicado a esta divinidad:

> Al curador de enfermedades, a Asclepio, comenzaré a cantar, al hijo de Apolo, que engendró la divina Corónide, hija del rey Flegias, en la llanura Dotia, gracia de los hombres, dios que conjura los crueles sufrimientos. Así te saludo, señor, y con el canto te dirijo mi plegaria.

El mito de este dios, hijo de Apolo y nacido mortal, afirma que llegó a dominar la ciencia médica de tal forma que resucitó a Tindáreo, padre de Helena, por lo que Zeus lo fulminó con su rayo. Posteriormente fue divinizado y regentó centros de cura y consulta –los *Asklepieia*–, que son muy numerosos y están diseminados por toda la geografía del mundo griego antiguo (Cano Cuenca 2016): Acragas, Egina, Elea, Esmirna, Apolonia, Argos, Cnido, Corinto, Cirene, Cízico, Crotona, Gortina, Hierápolis, Mantinea, Rodas, Samos, Sición y un largo etcétera. Estos santuarios curativos del dios, por todo el Mediterráneo oriental y en la Magna Grecia, estuvieron en funcionamiento atestiguado desde el siglo VI a. C. En 292 a. C. fueron llevados a la propia Roma, donde había un *Asklepieion* en la isla Tiberina. Allí cuenta la leyenda que se refugió una de las serpientes consagradas al dios (Tito Livio X 47 7). Sin embargo, los más conocidos oráculos curativos del dios Asclepio, entre esa larga lista, se hallaban en sus tres lugares míticos más importantes: Cos, sede de una importante escuela médica, el santuario de Pérgamo y, sobre todo, Epidauro, en la Argólide.

Epidauro, donde hemos de centrarnos necesariamente en primer lugar, es un lugar rico en restos que atestiguan la bulliciosa actividad de la medicina, sobre todo desde el siglo IV a. C., y el papel crucial de los oráculos en su desarrollo: relieves, placas votivas, inscripciones que conmemoran curaciones del dios, etc. Por sus dimensiones, su historia y su configuración como centro de peregrinación para experimentar las revelaciones divinas, Epidauro es un santuario comparable a Delfos, Dodona y los otros grandes centros oraculares. Contaba con una rica infraestructura de alojamiento, dispensarios médicos, rutas, albergues y demás servicios destinados al peregrino. Allí los fieles consultaban a Asclepio mediante la incubación, alojados dentro de su templo, y allí el dios les indicaba en sueños los remedios más apropiados para sus dolencias. Después de recibir la visita onírica del dios los sacerdotes ayudaban a interpretar el sentido del sueño, que generalmente transmitía instrucciones ambiguas o metafóricas, entre imágenes surrealistas de difícil exégesis. Un gran devoto de Asclepio, el orador Elio Aristides, relata así una experiencia de este tipo y una revelación misteriosa:

> ¡Váyanse en mala hora todos los dolores, enfermedades y peligros! Estaba acostado entre las puertas y las verjas del templo según la visión de un sueño. Dios hizo una profecía con este verso: «Las tardes florecían junto a las fuentes herbosas» (II 71, trad. J. M. Cortés).

En Epidauro había ritos especiales para la consulta, baños de purificación, ayuno y sacrificios. El procedimiento completo ha sido recogido, si bien de forma humorística, por Aristófanes en un pasaje que hemos extractado por su gran interés para ilustrar la experiencia de la incubación en el templo y la forma en que se producían las curaciones. El texto procede de la comedia *Pluto*, en la que Asclepio cura la vista al dios ciego de la Riqueza, de nombre Pluto, para que reparta el dinero equitativamente entre los hombres:

> Cuando llegamos al templo del dios con este hombre, que entonces era muy desgraciado y ahora está contento y feliz, en primer lugar lo llevamos al mar y lo lavamos [...] Luego fuimos al recinto sagrado del dios. Y después de dedicar tortas y sacrificios, «ofrendas para la llama de Hefesto», recostamos a Pluto según lo establecido. Y cada uno de nosotros se preparó un camastro de hojas. [...] Cuando el ministro del dios apagó las lámparas y nos ordenó que durmiéramos, diciéndonos que mantuviéramos silencio si alguno oía ruido, todos nos tumbamos en orden. [...] Después [Asclepio] se sentó al lado de Pluto y, primero, le tocó la cabeza; luego cogió un pañuelo limpio y le enjugó los párpados. Panacea le tapó la cabeza y el rostro con una tela roja. Entonces el dios lanzó un silbido y, en eso, se lanzaron desde el santuario dos serpientes de tamaño asombroso [...] Y ambas se metieron suavemente por debajo de la tela roja y le lamieron los párpados, o así me lo pareció. Ama, en menos de lo que tú tardas en apurar diez jarras de vino, Pluto se puso en pie con la vista recobrada. Yo aplaudí de alegría y desperté al amo. Al punto, el dios desapareció con las serpientes en el santuario

> mientras los demás, que estaban tumbados junto a Pluto, lo jaleaban: se quedaron toda la noche en vela hasta que amaneció. Y yo lo que hacía era alabar al dios con todas mis fuerzas, porque había devuelto la vista a Pluto (*Pluto* 689 ss.).

Los tratamientos médicos eran gratuitos, pero muchos fieles dejaban como ofrenda exvotos con reproducciones de las partes sanadas por el dios o arrojaban monedas a la fuente sagrada de Asclepio. Hay cientos de reliquias en los museos de Grecia procedentes del templo de Asclepio en Epidauro en forma de estatuas o relieves. Así, un ejemplo del Museo Nacional de Atenas muestra a un tal Arquino en una doble escena, onírica y real, siendo curado de la espalda por la divinidad, mientras una serpiente le lame el mismo lugar mientras duerme. Un relieve de Berlín muestra la adoración de una serpiente por dos enfermos. Pero hay muchos nombres propios tras esos restos de escultura y epigrafía que ayudan a comprender el funcionamiento del santuario y resultan fascinantes por la cercanía de sus historias.

Las inscripciones que recogen los informes sobre curaciones milagrosas halladas en Epidauro, llamadas *iamata*, funcionan como exvotos por escrito: Ambrosía la ateniense, por ejemplo, se curó de su ceguera gracias a la aparición del dios en sueños, mientras que Andrómaca del Epiro pudo remediar su esterilidad y concebir hijos. Hay diversas noticias sobre tales inscripciones, como las de Estrabón o Pausanias (II 27 3): justifica, por ejemplo, el geógrafo Estrabón la importancia del lugar «por la fama de Asclepio, del que se cree que cura todo tipo de enfermedades y cuyo templo está lleno de enfermos con

tablillas votivas sobre las cuales están escritos los remedios de la salud, como también se hace en Cos y Trica» (VIII 6 15). Pero, de nuevo, nada como el testimonio personal del ya citado Aristides acerca de los favores del filantrópico Asclepio:

> Fue entonces cuando, por primera vez, el Salvador empezó a hacerme sus revelaciones, me ordenó que caminara descalzo y yo gritaba en el sueño, como si fuera vigilia y la orden ya se hubiera cumplido, «¡Grande es Asclepio! Se ha cumplido su orden» (*Discurso sagrado* II 7, trad. J. M. Cortés).

Uno puede hacerse una idea de la veneración que Aristides tuvo a Asclepio a través de esta llamada que le hizo seguir al dios a su santuario, en este caso de Pérgamo, y que incluye una acción de gracias anticipada. La expresión «grande es Asclepio, se ha cumplido su orden» se recoge también en las inscripciones votivas de agradecimiento, como oración muy difundida.

En cuanto al emplazamiento del santuario, se han encontrado restos –desde la Edad del Bronce– que acreditan su funcionamiento en época micénica hasta el siglo XI a. C. De nuevo, como en otros centros oraculares, los precedentes del culto se podrían buscar en divinidades prehelénicas que fueron sustituidas, a comienzos del siglo VIII a. C. por un santuario dedicado al dios posterior indoeuropeo de los cielos, en este caso el sanador Apolo Maleatas –pues curativos eran también los anteriores dioses–; su *témenos* arcaico estaba situado en la ladera del monte local, llamado Cinortio, entre abundante vegetación. La ciudad y el santuario tuvieron bastante importancia en esta época y Homero menciona en el «Catálogo de las naves» de su *Ilíada* a «Epidauro de hermosos viñedos» (II 561). Más tardía, probablemente del siglo VI a. C., es la transición al culto a Asclepio, como hijo de Apolo y Corónide, la descendiente del legendario rey de Epidauro, Malos.

Padre e hijo –el dios y el vástago semidivino de la casa real– compartieron desde entonces un santuario que llegó a su máximo esplendor durante los siglos IV y III antes de nuestra era. Pese a momentos de crisis, como el saqueo por las tropas romanas de Sila o las invasiones godas, Epidauro también floreció en tiempos posteriores, especialmente en la edad imperial romana, como acredita el testimonio de Pausanias (II 26), que habla con admiración de su monumental recinto. Epidauro conservó culto como lugar de curaciones milagrosas hasta bien entrado el siglo VI, siendo destruido no por la prohibición del culto pagano, sino por dos intensos terremotos. Tal vez la preocupación por la salud y la devoción popular por un santuario curativo de antiguo prestigio pudieran haber desafiado por un tiempo la prohibición de Teodosio relativa a todos los oráculos paganos.

Un paseo actual por el santuario –que ha sido bien excavado y explicado por diversos arqueólogos franceses y griegos desde comienzos del siglo XIX, entre los que destaca Georges Roux, buen conocedor también del oráculo en Delfos– puede desvelar al visitante la contemplación directa de sus distintas etapas. En Epidauro las excavaciones han sacado a la luz a la vez los restos del arcaico santuario de Apolo Maleatas, fundado por el mítico rey Malos, y los del más reciente de Asclepio en un mismo

oráculo curativo, el primero en las laderas del monte y el segundo a los pies del mismo. Aunque el santuario antiguo se remonta a tiempos micénicos, muestra los restos del templo de Apolo, de mediados del siglo IV a. C., que se levanta sobre un antiguo altar y templo de época arcaica (siglos IX-VII a. C.): hay pruebas de que en este templo hubo un antiguo altar dedicado a Asclepio, acaso el embrión de su futuro culto independiente. A esto se añaden otros edificios de época clásica y helenística que pasaremos de largo para marchar hacia abajo por la ladera hasta el santuario de Asclepio. A éste, el más grande y conocido, se accede a través de los monumentales propileos dóricos de *c.* 340-320 a. C.

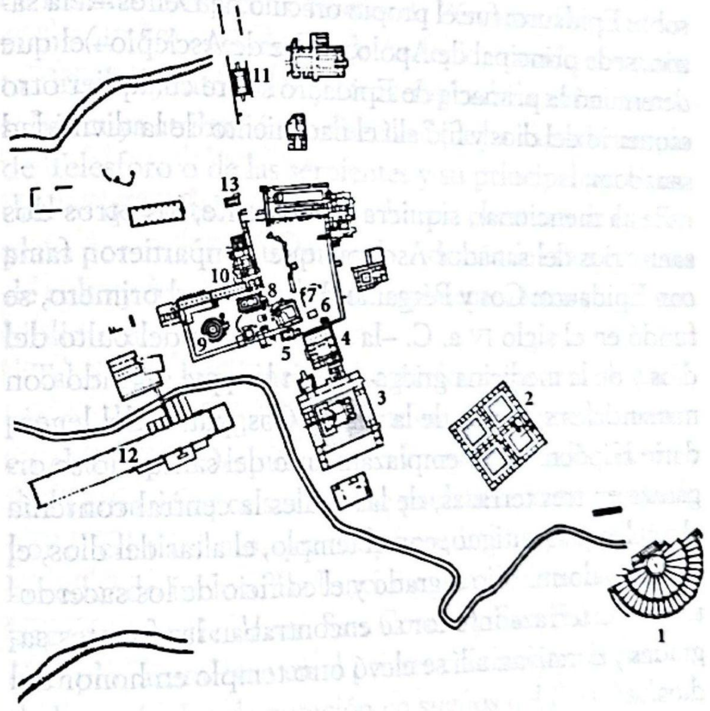
Desde ese punto, al que llevaba la vía sagrada que partía de la ciudad de Epidauro, podemos imaginar las impresiones de un peregrino en pleno siglo IV a. C., con la visión directa del templo de Asclepio, rodeado de varios edificios de culto. A este templo, de orden dórico, que data de esta misma época, le sigue un *tholos*, templo circular de 26 columnas dóricas exteriores y 14 corintias en el interior. Construido en torno a 350 a. C., este templo seguramente era sede de rituales de tipo mistérico, en un culto relacionado con las serpientes, que estaban consagradas a Asclepio.

«Las serpientes son sagradas para Asclepio –escribe Pausanias (II 28)– y, entre otras, las que tienen la piel amarillenta, que son inocuas para los hombres». Este animal ctónico, tal vez una reminiscencia de las antiguas divinidades oraculares y curativas de la tierra, tiene un simbolismo de curación y resurrección en diversas culturas del Mediterráneo antiguo y, no en vano, es el atributo de

Asclepio, del que cuenta el mito que aprendió de una serpiente cómo resucitar a los muertos. Relacionado con este culto destaca también el *ábaton* o *enkoimeterion*, una construcción donde los consultantes dormían para entrar en contacto con el dios: este edificio se origina en el siglo VI a. C., siendo el más antiguo de los del complejo oracular. El *katagogeion* o albergue de peregrinos, también de esta época, era un gran edificio de dos alas con capacidad para alojar a unas ciento sesenta personas, lo que da fe de la notable infraestructura de acogida con que contaba el santuario.

El festival panhelénico de los *Asklepieia* se celebraba cada cuatro años en Epidauro, desde el siglo V a. C., a imagen de los otros grandes juegos religiosos, con una mezcla de certámenes deportivos y artísticos. A ese respecto, tal vez los edificios más impresionantes del santuario todavía hoy son el famoso y bien conservado teatro (s. IV a. C.), enclavado entre la vivaz vegetación de la ladera y con capacidad para unas catorce mil personas; el estadio, que se construyó aprovechando una depresión del terreno, y, en menor medida, el gimnasio y la palestra. Finalmente, al norte del santuario, el pórtico llamado «de los egipcios», albergaba a las divinidades foráneas, Isis, Osiris y Horus, llegadas en época romana: Isis, diosa muy popular en aquel tiempo, llegó a compartir con Asclepio las funciones mánticas y curativas en Epidauro.

El tamaño de todas las edificaciones –sobre todo del teatro y el *katagogeion*– da una idea de la cantidad de peregrinos que acudían al santuario en su época de mayor gloria. Epidauro fue sinónimo de curación a lo largo de toda la Antigüedad griega y sus santuarios rivales, Cos y



1. Teatro
2. Katagogeion
3. Gimnasio helenístico
4. Palestra
5. Templo de Artemis
6. Templo de Temis
7. Ábaton originario
8. Templo de Asclepio
9. Tholos
10. Ábaton helenístico
11. Propileos
12. Estadio
13. Templo de Afrodita

Santuario de Asclepio en Epidauro.

Pérgamo, lejos de la Grecia continental, nunca pudieron ensombrecer el esplendor de los oráculos oníricos que Asclepio proporcionaba allí a sus fieles. Ni siquiera la más antigua Trica (Tesalia), con quien se disputaba el privilegio de ser el lugar de nacimiento del dios, prevaleció sobre Epidauro: fue el propio oráculo de Delfos –a la sazón, sede principal de Apolo, padre de Asclepio– el que determinó la primacía de Epidauro sobre cualquier otro santuario del dios y fijó allí el nacimiento de la divinidad sanadora.

Resta mencionar, siquiera brevemente, los otros dos santuarios del sanador Asclepio que compartieron fama con Epidauro: Cos y Pérgamo. En cuanto al primero, se fundó en el siglo IV a. C. –la edad dorada del culto del dios y de la medicina griega– en un bosque sagrado con manantiales salubres de la isla de Cos, patria del legendario Hipócrates. El emplazamiento del santuario se organiza en tres terrazas, de las cuales la central contenía el núcleo más antiguo, con el templo, el altar del dios, el *ábaton* o dormitorio sagrado y el edificio de los sacerdotes. En la terraza inferior se encontraban las fuentes sagradas y curativas: allí se elevó otro templo en honor del dios.

El otro santuario era el de la ciudad de Pérgamo, en Asia Menor, cuya fundación mítica se debe a un tal Arquías, quien, tras ser curado en Epidauro, introdujo el culto de Asclepio en la ciudad en el siglo IV a. C. Las dimensiones del santuario eran monumentales y se accedía a él por una vía sagrada y porticada que llevaba a una plaza rectangular flanqueada en tres lados por edificios para acoger a los peregrinos del dios. La mayoría de los restos

que se pueden ver hoy datan de época romana (s. II), cuando el santuario estuvo en la cúspide de su gloria: allí acudieron a curarse de sus dolencias varios emperadores romanos, como Adriano, Marco Aurelio o Caracalla, entre otros personajes conocidos, siendo Elio Aristides uno de los más conspicuos devotos de Pérgamo. De edad romana (*c.* 150) es el templo de Asclepio, trazado con planta circular. Junto a él hay otro templo de la misma forma sobre cuya atribución se discute. Se le ha llamado templo de Telesforo o de las serpientes y su principal peculiaridad es que estaba comunicado con el centro de la gran plaza por un túnel subterráneo. Además de estos edificios de culto y curación, había un imponente teatro y una gran biblioteca.

Tales eran los principales oráculos curativos de Asclepio en el mundo griego, los que más pervivencia tuvieron en el tiempo. Después, el fenómeno de la adivinación y de la curación por sueños fue paulatinamente sustituido por el cristianismo, que ocupó ese ámbito propiciatorio, heredando incluso las funciones de algunos santuarios paganos particulares. San Cosme y San Damián, por ejemplo, asumieron en el primer cristianismo la función de los oráculos de curación en sueños del dios Asclepio (López Salvá 2001). Y poco a poco el mundo de los oráculos griegos fue sepultado por el olvido en un largo ocaso que, sin embargo, ha dejado un fascinante legado para el hombre de hoy.

Epílogo
El crepúsculo de los oráculos

> *Dile al emperador que el labrado salón ha sido derribado; Febo no tendrá por más tiempo su cámara ni su profético laurel, ni su fuente locuaz; el agua del discurso se ha secado.*
>
> Último oráculo de Delfos a Juliano el Apóstata, transmitido por la *Passio Artemii* (siglo IX) y por Jorge Cedreno (532 Bonn) en el siglo XI.

En su novela inacabada *La lengua oculta,* William Golding trazó un vivo retrato de la decadencia de los oráculos paganos: su protagonista es la última Pitia del santuario de Delfos, en plena edad romana, que atestigua el fin de la voz inspirada de Apolo. Arieca, como se llama esta pitonisa, se mueve entre su veneración a Apolo y la descreencia generalizada en un mundo que se derrumba: una reflexión sobre la posibilidad del conocimiento interior y la creación artística en un ocaso materialista que el autor, muerto repentinamente en 1993, dejó sin terminar. No muy diferente a este abrupto final, y tal vez con igual intriga que la ficción, debió de ser el fin de los oráculos, con el que hemos de concluir nuestro recorrido.

Un gran cambio espiritual en el mundo griego se dio tras la época clásica. Ya desde el helenismo, y más acentuadamente en la edad imperial romana, los oráculos entraron en una larga decadencia propiciada por múltiples

factores. Su explicación requeriría acaso otro libro, pues entran en la esfera de las grandes transformaciones del mundo antiguo entre el siglo III a. C. y los comienzos de nuestra era. Por ello, no podemos sino hacer un breve resumen e ilustrarlo con diferentes ejemplos que permitan bosquejar una última imagen del crepúsculo de los oráculos y evocar los ecos de su pervivencia.

El primer grupo de factores fue sin duda de índole sociopolítica y entre ellos debe contarse la crisis de la ciudad-estado y la aparición de nuevas formas de gobierno, extensos reinos e imperios, en una concepción muy diferente del poder. Esto, por muy sabido que sea, debe considerarse ahora a la luz de las funciones de los oráculos, expuestas en la segunda parte del libro, para reparar en la enorme transformación que supuso en nuestro tema. Este cambio modificó totalmente la interacción entre las ciudades-estado y los oráculos, concebidos como punto de referencia común y de contacto panhelénico.

Pero más bien fueron los cambios sociales los que terminaron por condicionar el declive de los grandes santuarios de época clásica, hasta el conocido *oracula cessant* de Juvenal (VI 555): el ciudadano de época helenística y romana experimentará, como contraparte de la limitación de la actividad política, una cierta ampliación de horizontes geográficos y sociales, en el marco de los grandes estados. La sociedad se vuelve más diversa y compleja y, aunque unida en lo político, la mezcla de pueblos y las culturas en contacto suponen una segunda transformación radical en el campo de influencia de los grandes oráculos panhelénicos, en favor de los centros pequeños, del sincretismo entre culturas y de la variación local.

A esto se añaden, en segundo lugar, factores religiosos e ideológicos que acentúan la crisis de la religión y los santuarios tradicionales. Algunos de ellos son el imparable éxito de los misterios, las escuelas filosóficas contrarias a los oráculos (como el cinismo, el epicureísmo, cierto estoicismo, etc.), la proliferación de cultos orientales (Mitra, Isis y otros), etc. Se trata, en definitiva, de una nueva situación, de una espiritualidad cambiante en el paganismo de esta época que no favorece especialmente la conservación de los tradicionales centros helénicos y que, no mucho después, se vería marcada además por la llegada del cristianismo. Por supuesto, estos dos grupos de causas para la decadencia de los oráculos en interrelación no dejan de ser grandes simplificaciones y generalizaciones de un proceso largo y complejo. Veamos sólo algunos ejemplos de estos cambios históricos en testimonios oraculares.

Tal vez uno de los más claros símbolos de esta transformación, en cuanto a la política, fuera la actitud de los romanos hacia los oráculos griegos. Ya desde sus primeros contactos con el oráculo de Delfos puede verse cómo habrían de cambiar las cosas en adelante en un mundo regido por Roma, donde la adivinación también era de gran importancia, pero se concebía desde un punto de vista mucho menos transaccional y comunicativo que en la antigua Grecia. La República romana realizó varias consultas a la Pitia durante su expansión por el Mediterráneo. Tras la catástrofe contra Aníbal en Cannas (216 a. C.), el romano Fabio Píctor fue enviado a Delfos por el Senado, que veía con preocupación el desarrollo de la guerra contra Cartago. Acerca de la futura gloria de Roma, es fama que recibió

el siguiente oráculo, el cual, en cierto modo, marca el fin de la influencia política de Delfos en el mundo antiguo, tal y como se concebía en su época de esplendor:

> Si obráis así, romanos, vuestros asuntos marcharán mejor. Vuestra República avanzará de acuerdo con vuestros objetivos y la victoria en la guerra será del pueblo romano. Así, cuando vuestra República haya prosperado y se haya salvado, enviadle al Apolo de Delfos una parte de las ganancias que hayáis tenido y honradle con algo del botín y sus expolios. Pero apartad de vosotros la relajación de costumbres (Livio XXII 57 5).

Roma, en efecto, tomaba el testigo y con su ascensión, la adivinación se ritualizaba como monopolio estatal: como símbolo de esta transferencia, el laurel de Delfos fue solemnemente transportado a Roma (Livio XXIII 11). Más tarde, durante la Segunda Guerra Púnica, Delfos profetizó un gran cambio en el mundo y una serie de prodigios si los romanos vencían a los cartagineses (Plutarco, *Moralia* 339c). Y tras la conquista de Grecia (146 a. C.), los romanos se cuidaron de subrayar que recibían conscientemente el antiguo legado griego para engrandecerlo y consagrarlo: así hay que interpretar la ya conocida anécdota de la E de Delfos, fundida en oro, que la esposa de Augusto mandó colocar en el templo de Apolo, para simbolizar un cambio de era, siguiendo el *leitmotiv* político y propagandístico en que devino el viejo mito de la edad de oro y de su retorno.

A partir de la época romana, y lejos de su relevancia en la antigua Grecia, el santuario oracular perdió totalmente la esfera pública, más allá de la anécdota (el insulto de

Delfos a Nerón, llamándole matricida, o la profecía de Claros sobre la muerte de Germánico) o de las consultas religiosas en el marco de las discusiones filosóficas o teológicas. Al descenso de las consultas privadas se añadió la nueva espiritualidad de la época, poco propicia para la religión cívica tradicional griega.

A ello se refieren, en segundo lugar, los factores que hemos llamado ideológicos y que precipitaron la crisis de los oráculos en la época romana. Ante todo, hay que referir, frente a la religión abierta y pública, el auge en época imperial de los cultos mistéricos que trataban de garantizar la salvación del iniciado. Esto se refleja en la adopción de nuevas formas de culto, e incluso de un cierto misticismo que se ve ya en los himnos y textos más tardíos de misterios como el orfismo, por no hablar de la deriva esotérica de cierto nuevo platonismo. La Antigüedad tardía, especialmente, atestiguará un gran desarrollo de la literatura oracular en forma poética, heredada de la tradición de los *Oráculos sibilinos* (Suárez de la Torre 1982) y amplificada posteriormente. En Egipto los textos atribuidos a Hermes Trismegisto fueron una cierta síntesis entre filosofía, misterios y saber oracular. Textos complejos de sincretismo filosófico y religioso oriental son también los fragmentos de los llamados *Oráculos caldeos* (Fernández Fernández 2011), que combinan elementos de muy diversa procedencia y que fueron muy apreciados por los filósofos del último paganismo, especialmente neoplatónicos como Proclo o Jámblico, y por el propio emperador Juliano, llamado el Apóstata.

Aunque la adivinación está presente en todos estos ámbitos, las funciones de los oráculos varían drásticamente.

Como prueban los testimonios de los oráculos de Asia Menor, especialmente activos en época helenística e imperial, las consultas más perdurables se refieren a cuestiones teológicas relacionadas con los misterios o con el paganismo crepuscular. Muy poco tienen que ver estos oráculos con el antiguo prestigio político, social y religioso de Delfos en la Grecia clásica. Es enorme el abismo que media entre las dos épocas. Resulta interesante pensar en que, pese a la decadencia de los santuarios, el discurso oracular –en las compilaciones de versos proféticos de la Antigüedad tardía– fue utilizado como un instrumento político y propagandístico de gran alcance, en la polémica entre el paganismo y el cristianismo. Es difícil subestimar la gran importancia de la literatura oracular en esta controversia ideológica, pues la tradición de los oráculos paganos no sólo fue utilizada por apologistas cristianos como Eusebio o Lactancio, sino también por los polemistas paganos como Porfirio, razón por la cual este subgénero desempeñó un papel crucial en esta época de confrontación de religiones.

En una respuesta del oráculo de Dídima, por ejemplo, se delimitan las funciones salvadoras de cada dios (Rodríguez Somolinos, 1991, OD 52), mientras que otro oráculo de Claros, recogido ya en pleno siglo IV (Macrobio, *Saturnalia* I 18, 18-21), afirma en clave mistérica que sólo hay un dios en el panteón pagano, «que uno es Zeus, uno Hades, uno Helio y uno Dioniso. Yao, el dios supremo, es en invierno Hades, Zeus en primavera, Helio en verano y Yaco en otoño». Yaco, como sabemos, es el sobrenombre eleusino de Dioniso, pero también puede ser una alusión a Yao, dios único identificado con el Yahvé hebreo en la época tardía. No en vano, en un momento de gran sincretismo religioso y cultural, los misterios griegos, a la luz de su coexistencia con el cristianismo, van tendiendo a un claro monoteísmo.

Esta propensión, por otra parte, es promovida por las corrientes de pensamiento de la época, notablemente el neoplatonismo. Así, otro oráculo de Claros, define a la divinidad de forma ciertamente filosófica (Lactancio, *Instituciones* 1, 7):

> Nacido de sí mismo, dueño de un saber innato, sin madre, inconmovible, que no admite nombre, de múltiples nombres, habitante del fuego, esto es la divinidad. Nosotros sus mensajeros no somos más que una pequeña parcela de dios.

En definitiva, se puede ver claramente cómo se transformaron los oráculos en este momento histórico en que el helenismo se integra en el Imperio romano y, sobre todo, con la amalgama de pueblos, desde Oriente a Occidente, que convivieron bajo su égida. Pronto se demostró que la supervivencia de los oráculos era inviable y que habían perdido su sentido anterior. No se trataba tan sólo de la aparición del cristianismo, sino de un cambio de actitud hacia un espíritu muy alejado de la religiosidad tradicional que había alimentado el prestigio de la experiencia oracular durante las épocas arcaica y clásica.

El mundo de los oráculos griegos, como se ha visto, es un complejo fenómeno que no se reduce a la mera curiosidad por el futuro o a la superstición de los antiguos. Es una manifestación de enorme riqueza que combina

aspectos espirituales, que están en la base de la religión, la mitología o el pensamiento de los griegos, con aspectos literarios, identitarios, sociopolíticos, jurídicos o económicos. En las tres partes en que se ha esbozado este acercamiento se ha tratado de componer un panorama cabal de los oráculos griegos a través de la única forma en que se puede saber aún algo cierto de ellos: el diálogo con los textos clásicos y la indagación en lo que cuentan desde sus orígenes míticos, formas históricas y rituales, hasta su funcionamiento en un contexto cultural. A la luz de todo lo anterior se diría que los oráculos fueron casi un estado de ánimo, una especie de mentalidad entre lo práctico y lo espiritual que animó durante centurias la vida de los hombres de la Antigüedad y que, en un momento de acelerados cambios, entró en una crisis irremediable.

Pero hoy, ¿qué es lo que ha trascendido del mundo de los oráculos antiguos? ¿Cuál es el rastro de su continuidad? Su sombra es larga en la tradición occidental y se proyecta sobre la literatura, la historia y la filosofía. En cierto modo, Occidente se ha hecho eco de la propia idiosincrasia y características de los oráculos del mundo antiguo. Por un lado, los profetas, vaticinios y oráculos posteriores –en la Edad Media, por ejemplo– conservarán el aura de sabiduría legendaria y misteriosa que rodeó en la Antigüedad a Delfos o Dodona e hizo creer a los griegos en los profetas inspirados. Las profecías de Merlín, lejano trasunto del Tiresias griego en el ciclo artúrico, como las de Nostradamus siglos después, conservarán su lenguaje ambiguo y metafórico. Otro tanto se puede decir de los profetas condenados de la *Divina Comedia* o de las soflamas apocalípticas de Savonarola en la Florencia del Cuatrocientos. Pero, a la vez, los restos del saber oracular propiciaron la conservación y el comentario de diversos textos mánticos del paganismo antiguo durante la época bizantina, como evidencia la fascinación que ejercieron los oráculos sobre pensadores como Miguel Pselo o Pletón. De Bizancio también pasaron a provocar en el Renacimiento eruditas disquisiciones entre los neoplatónicos italianos y, más allá en el tiempo, algunos de los episodios más brillantes de la primera Ilustración europea, a raíz de la *Histoire des oracles* de Fontenelle (1687), que denunció con ironía la superstición de su época, como haría posteriormente De Quincey. En definitiva, pues, la discusión sobre los oráculos producía en su posteridad reflejos fabulosos y, a la par, nuevas luces racionalistas, en una conocida ambivalencia que había marcado, desde siempre, la relación de los griegos con la adivinación.

Pese a todo, al final, los oráculos no pudieron evitar reconocer su propio fracaso, en un gesto que tiene algo de grandeza trágica y crepuscular. Los últimos oráculos –siempre según los escritores cristianos, como Lactancio o Eusebio, que supieron reutilizar hábilmente la tradición mántica (Nieto Ibáñez 2010)– recomendaban honestamente dirigirse hacia el culto a un dios que oscilaba entre la razón platónica y la mística semítica. A preguntas sobre Cristo, el oráculo de Dídima respondió que «era mortal en la carne, un sabio por sus obras portentosas» (Lact. Inst. IV 13 11) y cuando los fieles quisieron saber si aún funcionaban los oráculos, Apolo les dijo: «No es posible dar nuevo vigor a la voz locuaz de Pitón, pues debilitada por largos años, ha echado los cerrojos de un silencio sin

profecías. Pero seguid ofreciendo a Febo, como es costumbre, sacrificios que alumbran la voluntad de los dioses». (Ens. *Prep. Ev.* V 16 1)Y este libro ha querido cumplir de alguna manera este dictado, honrando el antiguo saber oracular de Apolo, con cuyo mito comenzara esta andadura.

Bibliografía

Además de los libros citados y consultados, se incluye una selección de monografías y artículos relevantes sobre el tema, con especial énfasis en la producción bibliográfica en lengua española.

Aarne, A. (1961): *The Types of the Folktales: A Classification and Bibliography.* Parts I-III. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Amandry, P. (1950): *La Mantique apollinienne à Delphes*, París, Boccard.

Araujo-Caldas, M. J. de (2003): *Delphi – Prakel der Mächtigen: Untersuchungen zur Geschichte, Funktion und Bedeutung des delphischen Orakels in archaischer Zeit*, Bonn, Habelt.

Arnush, M. (2005): «Pilgrimage to the Oracle of Apollo at Delphi: Patterns of Public and Private Consultation», en J. Elsner e I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 97-110.

Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (2014): *Historia del pensamiento político griego: teoría y praxis*, Madrid, Editorial Trotta.

Benavente Barreda, M. (1968): «Los oráculos de Eurípides», *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, 235-239.

Bernabé, A. (2003): *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, Akal.

Berti, G. (2005): *Storia della divinazione. Come gli uomini nei secoli hanno indagato il futuro*, Milán, Mondadori.

Bonnechere, P. (2003): *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique* (Religions in the Graeco-Roman World, 150), Leiden-Boston, Brill.

Bouché-Leclercq, A. (1879-1882): *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, París, E. Leroux, 4 vols. [reimpr. Bruselas, Culture et civilisation, 1963].

Bowden, H. (2005): *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bremmer, J. N. (1994): *Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press.

Broad, W. J. (2006): *The Oracle. The Lost Secrets and Hidden Message of ancient Delphi*, Nueva York, Penguin Press.

Bruit Zaidman, L. y Schmitt, P. (2002): *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid, Akal [*La religion grecque*, París, Armand Colin, 1991].

Burkert, W. (1985): *Greek religion: Archaic and Classical*, Oxford, Blackwell [*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977; trad. esp.: Madrid, Abada, 2007].

Busine, A. (2005): *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècle)* (Religions in the Graeco-Roman world, 156), Leiden-Boston, Brill.

Cano Cuenca, J, (2016): *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia antigua*, Madrid, Ediciones Tritemio.

Citati, P. (1997): *La luz de la noche. Los grandes mitos en la historia del mundo,* Barcelona, Seix Barral [Milán, Mondadori, 1996].

Colli, G. (1995): *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta [*La sapienza greca*. Milán, Adelphi, 1977, vol. 1].

Crahay, R. (1956): *La Littérature oraculaire chez Hérodote,* París, Les Belles Lettres-Presses Universitaires de France.

Curnow, T. (2004): *The Oracles of the Ancient World,* Duckworth, Londres.

De Quincey, T. (2005): *Los oráculos paganos y otras obras selectas,* Madrid, Valdemar.

Defradas, J. (1954): *Les themes de la propagande delphique,* París, Klincksieck.

Delcourt, M. (1981): *L'Oracle de Delphes,* París, Payot.

Dodds, E. R. (1951): *The Greeks and the Irrational,* Berkeley-Los Ángeles, University of California Press (trad. esp.: Madrid, Alianza Edit., 1989).

Domínguez Monedero, A. J. (2011): *Solón de Atenas,* Barcelona, Ariel

Eidinow, E. (2007): *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks,* Oxford, Oxford University Press.

Fernández Delgado, J. A. (1985): «Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos», *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae,* vol. 1, 153-166.

— (1986): *Los oráculos y Hesíodo: poesía oral mántica y gnómica griegas,* Cáceres, Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones.

— (1991): «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre los oráculos de Delfos», en *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo,* 55-73.

— 1994): «Plutarco como fuente de los oráculos», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas: actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco: Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992,* 145-156.

Fernández Fernández, A. (2011): *La teúrgia de los «oráculos caldeos». Cuestiones de léxico y de contexto histórico,* Granada, Universidad de Granada, 2011.

Flacelière, R. (1965): *Adivinos y oráculos griegos,* Buenos Aires, Eudeba [*Devins et oracles grecs,* París, Presses Universitaires de France, 1961].

Fontenrose, J. (1959): *Python; a study of Delphic myth and its origins,* Berkeley, University of California Press.

— (1981): *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations. With a Catalogue of Responses,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press [1978].

— (1988): *Didyma. Apollo's oracle, Cult, and Companions,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press.

García Gual, C. (1989): *Los siete sabios (y tres más),* Madrid, Alianza Edit.

García López, J. (2005): «Los oráculos y la adivinación como elemento teatral en la leyenda tebana», en R. Escavy Zamora (ed.), *Amica Verba: in honorem Prof. Antonio Roldán Pérez,* vol. 1, 317-330.

García Pelayo, M. (1991): «Mito y actitud mítica en el campo político», en *Obras completas,* III, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Garry, J. y El-Shamy, H. (eds.) (2005): *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook,* Nueva York-Londres, Sharpe.

Gernet, L. (1983): *Les Grecs sans miracle. Textes 1903-1960,* réunis par R. Di Donato, París, La Découverte.

Giebel, M. (ed.) (2006): *Träume in der Antike,* Stuttgart, Reclam.

Golding, W. (1997): *La lengua oculta,* Madrid, Alianza Edit. [ed. orig.: *The Double Tongue,* Londres, Faber & Faber, 1995].

Guillaumont, F. (2006): *Le «De divinatione» de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruselas, Latomus.

Guzmán Guerra, A. (2005): *Introducción al teatro griego*, Madrid, Alianza Edit.

Harrison, J. (1955): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York, Meridian (1.ª ed. Cambridge 1903).

Hernández de la Fuente, D. (2011): «Oracles as Sources of Law and the Reinterpretation of their Political Role in Plato's Laws», *Journal of Hellenic Religion* 4, 7-20.

Herrmann, H.-V. (1959): *Omphalos,* Aschendorff, Münster Westf.

Johnston, S. I. y Struck, P. T. (eds.) (2005): *Mantike. Studies in Ancient Divination* (Religions in the Graeco-Roman World, 155), Leiden-Boston, Brill.

Kirk, G. S. (1990): *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós.

Klingshirn, W. E. (2005): «Divination and the Disciplines of Knowledge According to Augustine», en K. Pollmann y M. Vessey (eds.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford, Oxford University Press, 113-140.

Kuhlmann, K. P. (1988): *Das Ammoneion*, Mainz, Zabern.

López Salvá, M. (2001): «Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo», en R. Teja Casuso (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas, Codex aquilarensis*, 17, 63-86.

Maass, M. (1993): *Das antike Delphi: Orakel, Schätze und Monumente*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Montero, S. (1997): *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, Trotta.

Mylonopoulos, J. (2006): «Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und venatio», en J. Mylonopoulos y H. Roeder (eds.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Viena, Phoibos Verlag, 185-214.

Nieto Ibáñez, J. M. (2010): *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la Patrística griega (siglos II-V)*, Madrid, Editorial Trotta.

Nilsson, M. P. (1951): *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, C. W. K. Gleerup.

Norden, E. (1924): *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiosen Idee,* Leipzig-Berlín, Studien der Bibliothek Warburg 3, 1924 [reimpr. Darmstadt, 1958, Stuttgart, 1969, Berlín, 1988].

Otto, W. F. (1997): *Dioniso. Mito y culto*. Madrid. Siruela [*Dionysos. Mythos und Kultus,* Fráncfort, 1933].

Parke, H. W. (1967): *Greek Oracles,* Londres, Hutchinson University Library.

— (1985): *The Oracles of Apollo in Asia Minor,* Londres, Croom Helm.

— , y D. E. W. Wormell (1956): *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford, Blackwell [2.ª ed.].

Pedley, J. (2005): *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World,* Cambridge, Cambridge University Press.

Pezzoli, F. (2009): «El oráculo de Apolo en Dídima: un caso de consulta en la época helenística (Milet I 3, 33)», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, 22, 341-350.

Rodríguez Somolinos, J. (1991): *Los oráculos de Claros y Dídima. Edición y comentario,* Madrid, Universidad Complutense.

Rosenberger, V. (2001): *Griechische Orakel,* Darmstadt, WBG.

— (2006a): «Das Orakel in den Bergen: Delphi», en K. Brodersen (ed.), *Höhepunkte der Antike*, Darmstadt, Primus Verlag, 25-38.

— (2006b): «Die geographische Herkunft der Klienten des delphischen Orakels», en E. Olshausen y H. Sonnabend (ed.), *Troianer sind wir gewesen - Migrationen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums*, 8, 2002, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 194-199.

Roux, G. (1976): *Delphes, son oracle et ses dieux*, París, Les Belles Lettres.

Ruiz Pérez, A. (1996): *Oráculo y profecía en el mito griego: las familias de Tántalo y Cadmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Sánchez Mañas, C. (2017): *Los oráculos en Herodoto: tipología, estructura y función narrativa,* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Scheffer, T. von (1940): *Hellenische Mysterien und Orakel,* Stuttgart, Spemann.

Scott, M. (2014): *Delphi: A History of the Center of the Ancient World,* Princeton and Oxford, Princeton University Press [trad. esp. Barcelona, Ariel, 2015].

Sfameni Gasparro, G. (ed.) (2005): *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico; atti del II seminario internazionale, Messina, 21 - 22 marzo 2003*, Cosenza, Giordano.

Sokolowski, F. (1954): «Fees and taxes in the Greek cults», *Harvard Theological Review,* 47.1, 153-164.

Suárez de la Torre, E. (1988-1989): «Oráculos sibilinos. Introducción, traducción y notas», en A. Díez Macho y A. Piñero Saenz (eds.), *Apócrifos de la Biblia*, vol. III, Madrid, Ediciones Cristiandad (3.ª ed. 2016), 241-396.

— «Adivinación y profecía en Píndaro (I-II)», *Minerva,* 2 y 3, 65-106 y 79-120.

— (1992): «Sobre la autenticidad de los oráculos délficos: cuestiones de método», *Tempus*, 2, 5-26.

Thompson, S. (1955): *Motif-Index of Folk Literature*, 6 vols., Bloomington, Indiana University Press, 1932-1937 [6.ª ed., 1955].

Uther, H.-J. (2004): *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Parts I-III. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Vandenberg, P. (1981): *Das Geheimnis der Orakel*, Leipzig [Bertelsmann, Múnich, 1979].

Textos clásicos

Salvo indicación en sentido contrario, las traducciones de textos clásicos son del autor. Además, se pueden consultar los pasajes y autores citados en las colecciones «Clásicos de Grecia y Roma» (Alianza Editorial) y «Biblioteca Clásica Gredos» (Editorial Gredos), con referencia particular a:

Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, intr., trad. y notas A. Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 1982 (2 vols.).

Calímaco, *Fragmenta,* ed. R. Pfeiffer, Oxford, Oxford University Press 1949 [reimpr. 1965].

Cicerón, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, intr., trad. y notas Á. Escobar, Madrid, Gredos, 1999.

Diodoro, *Biblioteca Histórica.* Libros I-III; intr., trad. y notas F. Parreu Alasá; Libros IV-VIII; intr., trad. y notas J. J. Torres Esbarranch; Libros IX-XII, intr., trad. y notas J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2001-2006 (3 vols.).

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres,* trad. C. García Gual, Madrid, Alianza Edit., 2007.

Elio Aristides, *Discursos* V, intr., trad. y notas J. M. Cortés, Madrid, Gredos, 1998.

Eurípides, *Tragedias*, intr., trad. y notas C. García Gual y L. A. de Cuenca, Madrid, Gredos, 1979.

Himnos Homéricos, edición bilingüe a cargo de A. Bernabé, Madrid, Abada Editores, 2017.

HOMERO, *Odisea*, Versión de C. García Gual, Madrid, Alianza Edit., 2004.

— *Ilíada*, versión de Ó. Martínez García, Madrid, Alianza Edit. 2010.

HERÓDOTO, *Historia*, intr., trad. y notas C. Schrader, Madrid, Gredos, 1986 (5 vols.).

JENOFONTE, *Anábasis*, intr., trad. y notas Ó. Martínez García, Madrid, Alianza Edit., 2006.

— *Orphei Hymni*, ed. W. Quandt, Berlín, Weidmann, 1962.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, intr., trad. y notas M.ª C. Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos, 1994 (3 vols.).

PLATÓN, *Apología de Sócrates. Menón. Crátilo*, intr., trad. y notas Ó. Martínez García, Madrid, Alianza Edit., 2004.

— *Diálogos* VIII (*Leyes* I-VI) y IX (*Leyes* VII-XII), intr., trad. y notas F. Lisi, Madrid, Gredos, 1999 (2 vols.).

PLUTARCO, *Vidas paralelas,* versión castellana de A. Ranz Romanillos, prólogo y notas de J. Alsina, Vergara, Barcelona, 1962.

— *Vidas Paralelas. Vol. V: Lisandro - Sila. Cimón-Lúculo. Nicias-Craso*, intr., trad. y notas J. Cano, D. Hernández de la Fuente, A. Ledesma, Madrid, Gredos, 2007.

— *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Vol. VI (Isis y Osiris; Diálogos píticos: La E de Delfos, Los oráculos de la Pitia y La desaparición de los oráculos), intr., trad. y notas de F. Pordomingo Pardo y J. A. Fernández Delgado, Madrid, Gredos, 1995.

SÓFOCLES, *Tragedias*, intr. J. S. Lasso de la Vega, trad. y notas A. Alamillo Sanz, Madrid, Gredos, 1986.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, intr., trad. y notas A. Guzmán Guerra, Madrid, Alianza Edit., 1989.

Índice analítico

Aarne, Antti, 92
Abaris, 39
Abas, 124, 200
Abdera, 32, 200
Academia, 11, 113
Acaya, 84
Acragas, 257
Acrisio, 103-104
Acrópolis, *véase* Atenas
Acteón, 38, 66
Adonis, 135
Adonis, río, 80
Adriano, 116, 210, 226, 232, 267
África, 53, 68, 102, 170, 245
Afrodita, 53, 60, 80, 121, 162, 230-231, 238-239
Agamedes, 53, 215, 251-252
Agamenón, 25-26, 58, 131, 182
Ágave, 139
Agesilao, 190-191, 231
Agis, 190
Agrigento, 175
Agustín, San, 82, 84
Alcibíades, 189
Alcmeón, 102
Alcmeónidas, 166, 171, 179-180, 211, 215
Alejandra (Casandra), 70
Alejandría, 244
Alejandro Magno, 37, 44, 66, 73, 82, 161, 220-222, 225, 234, 242-245
Alfeo, 176
Allariz, 99
Amandry, Pierre, 219
Amasis, 209
Amón, 17, 27, 37, 87, 175, 189, 230, 240-245
    Zeus-Amón, 37, 240, 244
Anatolia, 44
Anaxágoras, 111-112
Anaxándridas, 182
Andrómaca, 260
Andrómeda, 104
Andróstenes, 216
Anfiarao, 44, 52, 161, 247-248, 256
Anficlea, 45, 247
Anfíloco, 52
Anfisa, 158, 194
Anfitrión, 251
Aníbal, 244, 270
Anio, 52, 201
Anio, rey, 203
Antela, 158
Antesterias, fiestas, 43, 50, 173
Antifemo, 177
Antifonte, 65
Antioquía, 225, 228
Antisa, 247
Apamea, 228, 249
Apiano, 245
Apolo, 15, 26-27, 42, 45, 51-52, 55-58, 72, 76, 79, 87, 100, 120, 122, 127, 146-148, 181, 194, 199, 228-231, 247, 251-252, 257, 262-263, 266, 271
Apotropaios, 130
Argos, 32, 200

Calitecno, 149
Cianeas, 80
Claros (clario), 32, 52, 149, 224-227
Delfos (délfico, pítico), 13, 17, 25, 35, 39-40, 44, 54, 59-61, 69, 106, 124-125, 130-131, 136, 138-157-159, 161-162, 180, 193, 207, 209-219
Delos (delio), 25, 30-32, 35, 154, 200-207
Dídima (didímeo), 32, 43, 53, 124, 171-172, 174, 185, 220-225, 273, 276
Dinos, 85
Esmínteo, 35, 121, 130
Espodio, 38
Febo Apolo, 29, 138, 153, 155, 160, 200, 203, 268, 277
Flechador, 31, 35, 153
himnos a Apolo, 30-34, 36, 53, 128-129, 142, 145, 154-156, 201, 208, 220
Ismenio, 38
Licio, 35, 85
Loxias, 35, 85
Maleatas, 261-262
Metageitnios, 163
Nymphegetes, 130
Sitalcas, 162
Tebas, 38
Apolonia, 257
Apolonio de Rodas, 53, 100, 103, 231
Apulia, 56
Aqueronte, río, 49, 250
Aquiles, 26, 29, 48-49, 52, 97, 133, 153, 236
Arcadia, arcadios, 67, 169, 181, 182
Areópago, *véase* Atenas
Aretusa, 176
Argo, nave, 231
Argólide, 162, 258
Argonautas, 52, 157, 231
Argos, 32, 52, 102-104, 170, 200, 257
Aricca, 268
Aristódico, 174
Aristófanes, 43, 81, 190, 259
Aristomenes, 191
Aristón, 142, 182
Aristóteles, 64, 67-69, 106, 113-114, 171
Arquias, fundador de Siracusa, 176
Arquias, fundador del santuario de Pérgamo, 266
Arquíloco, 74, 100
Arquino, 260
Arriano, 43, 244-245
Artemidoro de Éfeso, 65-66
Ártemis (Diana), 29-30, 79, 130, 162, 215, 224
Arturo, 99
Asclepíadas, 56, 161
Asclepio (Esculapio), 34, 55-56, 62, 79, 81, 149, 161, 201, 203, 226, 247, 256-267
Asklepieia, 129
Asia Menor, 32, 52, 54, 75, 80, 85, 142, 149, 159, 174, 200-202, 204, 220, 223-224, 245, 266, 273
Atalanta, 99
Atenea, 32, 41, 51, 79, 99, 162, 169, 172
Pronea, 211
Atenas, 15, 32, 43, 46, 50, 52, 74, 98, 104-106, 128-130, 140-142, 146-148, 156-160, 164, 167, 171-172, 179-183, 190, 192-193, 201, 203-204, 210-211, 214-215, 240
Acrópolis (Atenas), 166, 186
Areópago, 132
Guerra del Peloponeso, 99, 168-169, 188-189, 202
Guerras Médicas, 99, 185, 187, 209, 220
Museo Nacional, 260
Sociedad Arqueológica, 234

Ateneo, 86
Ática, 166, 211, 51
Atos, 200
Atosa, 249
Átropo, 41
Augusto, 146, 245, 271
Averno, 16, 54, 249
Áyax Oileo, 99
Áyax Telamonio, 99

Bacis, 39, 53, 187
Baquílides, 104
Barceló, Pedro, 166
Beocia, 33, 44, 53, 98, 142, 192, 194, 211, 251-253, 255
Berlín, 86, 260
Bernabé, Alberto, 134
Bías de Priene, 142
Birnan, 95
Bitinia, 245
Boedromion, mes, 129
Boeto, 116
Bóreas, 187
Bósforo, 80
Bouché-Leclercq, Auguste, 78
Bowden, Hugh, 108
Branco, 52, 220
Branquidas, 53, 220-222, 224
Browne, Thomas, 218
Bura, 48, 84
Burckhardt, Jacob, 118
Burkert, Walter, 125, 128, 171, 240
Busine, Aude, 110
Byron, Lord, 210
Bysios, mes, 30, 127, 130-131

Cadmea, *véase* Tebas
Cadmo, 38, 45, 51, 97-98
Calais, 100
Calcante, 26, 51-52, 56
Calímaco, 51, 128-129, 218
Calístenes, 221
Calitecno, 149
Calondes, 100
Cambises, 94
Campania, 54
Campos Flegreos, 54
Candaules, 178
Cannas, 270
Cano Cuenca, Jorge, 257
Caracalla, 267
Caria, 53, 220
Carila, 132-133
Carlos I de Inglaterra, 84
Carnéades, 115
Cartago, 270
Casandra, 13, 58-59, 61, 64, 69, 71-73, 87, 99, 135
como Alejandra, 70
Casotis, 34, 43, 213, 217
Castalia, 16, 34, 43, 210, 212
Cécrope, 186
Céfiro, 128
Cehennemagzi, 250
Cerbero, 251
César, Gayo Julio, 63
Cianeas, 43, 80
Cibeles, 99, 137, 224
Cicerón, Marco Tulio, 28, 58, 61, 63, 67, 74-76, 78, 82, 97, 110, 191-192, 249
Cicerón, Quinto Tulio, 82
Cila, 120
Cilicia, 52
Cilón, 166
Cime, 174
Cimón, 98-99, 183, 241-242
Cinortio, 261
Cintio, 202, 205
Cipselo, 142, 179
Circe, 49
Cirene, 128, 240-241, 257
Ciriaco de Ancona, 222-223
Ciro, 147-148
Cirra, 156, 194
Citati, Pietro, 69
Citerón, 48, 96, 186

Cízico, 257
Claros, 32, 43, 52, 56, 149, 200, 220, 224-226, 272-274
Cleóbulo de Lindo, 142, 145
Clístenes de Atenas, 170-171
Clístenes de Sición, 181
Clitemnestra, 131
Cloto, 41
Cnido, 162, 185, 257
Cnoso, 155-156, 166, 168
Colli, Giorgio, 134
Colofón, 111, 224-225
Constantino I, «el Grande», 187
Coricia, 44, 208, 210
Corinto, 145, 158, 172-173, 176, 179, 257
Corónide, 55, 257, 262
Córope, 200
Cos, 56, 147, 161, 258, 261, 264, 266
Cosme, San, 267
Crémilo, 81
Creso, 76-77, 94-97, 123-126, 143, 185, 209, 221, 231, 241, 251
Creta, 17, 39, 105, 129, 140, 155-156, 158, 166, 168, 171, 185, 225, 229
Crisa, 120, 155-158, 181, 194
Crises, 25, 120
Crisipo de Solos, 65
Cristo, 55, 276
Crono, 33, 39-40, 135-136, 231
Crotona, 100, 178, 209, 257
Ctesifonte, 222
Cumas, 53-55, 178, 209, 219
Curnow, Trevor, 250

Damián, San, 267
Dánae, 103-104
Darío, 95, 107, 221, 249-250
De Quincey, Thomas, 11-12, 21, 151, 276
Delcourt, Marie, 165
Delfine, *véase* Pitón
Delfos, 14-15, 17, 19-20, 25, 28, 37, 39-40, 43, 45, 60-61, 74, 76, 81, 95, 97-99, 102, 104, 106, 108-109, 115-117, 123-125, 131, 133, 139, 141, 146-148, 151-152, 160-165, 168-172, 175, 180, 207, 210-211, 213, 219, 222-226, 230-231, 243, 251-253, 255, 258, 262, 266, 271-273, 275
  Apolo délfico (pítico), 59, 128, 130, 140, 143, 154-155, 208
  guerras entre griegos, 157-159, 181, 185-194, 209, 214, 216
  himnos a Apolo, 30-34, 36, 53, 128-129, 142, 145, 154-156, 201, 208, 220
  Juegos Píticos, 33, 142, 144, 209, 217, 220
  Liga Anfictiónica, 142, 158, 181-193, 209
  Pitia (pitonisa), 13, 35, 44, 46, 54, 59, 69, 82, 87, 100, 112-113, 132, 136, 138, 153, 166, 173, 177-179, 212, 214-218, 242, 268, 270
Delos, 25, 31-32, 52, 130, 140-141, 153, 157-158, 200, 206
  Apolo delio, 30, 35, 154, 201, 204
  Juegos Delios, 207
  Liga Delia, 201-204
  Museo, 205, 207
Deméter, 80, 135, 139, 172, 186
Demetrio, 253
Demócrito, 11, 62, 111
Demóstenes, 193
Deyanira, 102
Diana, *véase* Ártemis
Dicearco, 115
Dídima, 32, 43, 53, 124, 153, 171-172, 174, 185, 220-225, 273, 276
Didymeia, fiestas, 224
Diez Mil, expedición, 147
Diké, 239

Dinos, 85
Diodoro de Sicilia, 44, 87, 168, 177, 183-184, 191, 218-219, 231, 243
Diógenes Laercio, 74, 167, 169
Dione, 230, 234, 239
  Naia, 231
Dionisio de Halicarnaso, 54
Dionisio de Siracusa, 64
Dioniso, 35-36, 43-45, 48, 50, 60-61, 135, 137-140, 172, 203, 205, 216-217, 244, 247, 273
  Limneo, 43
Diopites, 190
Dodds, Eric R., 133
Dodona, 17, 37-38, 42, 44, 80, 113, 124, 126, 141, 153-154, 156-157, 159, 175, 189, 191-192, 228-240, 242, 258, 275
Domingo de Guzmán, Santo, 65
Domínguez Monedero, Adolfo. J., 165
Dorímaco, 232
Dunsinan, 95

Eácida, 97
Éaco, 49, 97
Ecbatana, 94, 222
Edipo, 15, 27, 38, 50, 96, 102, 170
Edoneo, 249-250
Efira, 49, 249
Egeo, rey de Atenas, 104-105
Egeo, mar, 154, 156, 158, 201
Egina, 183, 257
Egipto, 26-27, 37-38, 84, 141, 209, 229, 240-241, 243-245, 252, 264, 272
Egira, 44, 48, 50
Eidinow, Esther, 126, 237
Eirene, 239
Ejecéstides, 164
El-Shamy, Hassan, 281
Elaphebolion, mes, 129
Elea, 257
Eleusis, 129, 133-134, 139, 273
Eliade, Mircea, 256
Eliano, 100
Elio Arístides, 149, 225, 258, 273
Empédocles, 62, 111
Empírico, Sexto, 114
Eneas, 53, 55, 203
Enio, 97
Enrique II de Inglaterra, 99
Epaminondas, 191
Epidauro, 56, 62, 129, 162, 258-260, 262-267
Epígonos, 224
Epiménides de Cnoso, 17, 53, 156, 166-167, 169
Epiro, 37, 49, 97, 156, 230, 232-234, 240, 260
Erebo, 248
Eritras, 54, 161
Eros, 47, 60
Esciro, 98-99, 183
Escotusa, 228, 230
Esculapio, *véase* Asclepio
Esmirna, 58, 70, 149, 224-225, 257
Esmínteo, 35, 121, 130
Esparta, 81, 95, 100, 128-129, 141-143, 148, 156, 159, 168-170, 172, 176, 178, 180-183, 187-190, 209, 214, 231, 242
  guerra con Tebas, 191-193, 255
Esquilo, 33, 35, 58, 70, 91, 102, 107, 131, 140, 149
Esquines, 126, 194
Estambul, 187
Esteban de Bizancio, 176-177
Estrabón, 48, 53, 221, 223-224, 230, 232, 236, 249, 252, 260
Eta, 142
Etolia, 50, 162, 209, 232, 235, 238, 248
Etra, esposa de Falanto, 95, 178
Etra (madre de Teseo), 104-105
Evans-Pritchard, Edward, 170
Eunomía, 239

Eurípides, 36, 45-46, 59, 79, 91, 103-104, 107-108, 126, 137, 139, 160, 162, 216
Euristeo, 102
Eurito, 102
Europa, 32
Europa, muchacha, 38
Eusebio, 273, 276
Eutresis, 200

Failo, 193
Falanto, 95, 178
Faras, 47, 81, 85
Faselis, 160, 177
Febo, *véase* Apolo
Fedríades, 208, 212
Fenicia, 37-38
Ferecides, 53, 74
Férecles, 242
Fernández Delgado, José A., 106, 115
Fernández Fernández, Álvaro, 272
Ficino, Marsilio, 69
Filipo II de Macedonia, 193-195, 234, 243-244
Filipo V de Macedonia, 232
Filócoro, 138
Filomelo, 193
Filóstrato, 67
Flacelière, Robert, 70, 117
Focea, focenses, 131, 157-158, 162, 181, 188, 192-193
Fócida, 142, 161, 193
Fontenelle, Bernard le Bovier de, 276
Fontenrose, Joseph, 16, 93, 183, 222
Francisco de Asís, San, 84
Freud, Sigmund, 66
Frine, 162

Galeno, 149
Galerio, 222
Galicia, 99
Gamelion, mes, 129-130
García Gual, Carlos, 142
Gárgano, 56
Garry, Jane, 92
Gea, 33, 41-42, 44, 48, 249-250
Protomantis, 45
Gela, 177
Gerenia, 56
Germánico, 225, 272
Gernet, Louis, 163-164
Gigantes, 33, 162
Gigantomaquia, 24, 216
Giges, 178
Glastonbury, 99
Glauco, 53, 201, 203
Gobrias, 162
Golding, William, 268
Gortina, 200, 257
Guerra del Peloponeso, 99, 168-169, 188-189, 202
Guerras Médicas, 99, 185, 187, 209, 220
Guerras Púnicas, 244-245, 270-271
Guerras Sagradas, 157-159, 181, 188, 193-194, 209, 214, 216
Guzmán Guerra, Antonio, 107

Hades, 42, 49, 133, 248-251, 273
Halis, 96
Harma, 52
Harrison, Jane, 120, 139
Hatsepsut, 27
Héctor, 48-49
Hécuba, 58, 64, 72
Hegesístrato, 81
Hekatombaion, mes, 129
Helena, 147, 257
Héleno, 13, 72-73, 87
Helesponto, 31, 201
Helicón, 32
Heliogábalo, 78
helloi, 235
Hera, 29-30, 48, 51, 99-100, 102, 201, 205, 243

Heraclea Póntica, 162, 250
Heracles, 48, 76, 84, 100, 102, 108, 147, 214-215, 234, 244, 250-251
Heraclidas, 191
Heráclito, 15, 54, 62, 111
Hercina, río, 253, 255
Hermes, 27, 43, 47-48, 76, 81, 85, 202, 205, 249-250
Hermes Trismegisto, 272
Hermo, 95
Hernández de la Fuente, David, 166, 173
Heródoto, 14, 27, 37-38, 45, 65, 76-77, 81, 94-96, 100, 109, 112, 123-124, 128, 142, 159, 168, 173-174, 176, 178-180, 182-183, 185, 221, 229, 231, 240-241, 245, 251-252
Herófila, 54
Hesíodo, 33, 37, 39-41, 48, 63, 106, 146, 156, 230
Hiampea, 212
Hierápolis, 44, 257
Higiea, 56
Hilario, 86
Hileto, 157
Himilcón, 183-184
Hiparco, 179
Hiperbóreos, 32, 36
Hipias, 180
Hipno, 63-64
Hipomenes, 99
Hirieo, 251-252
Hisias, 48, 200
Homero, 16, 18, 25-26, 28-29, 35, 37, 42, 48-51, 53, 59, 61, 63-64, 78, 83-84, 91, 110, 119, 122, 133, 144, 153, 155-156, 202, 230-231, 235, 241, 247, 249, 256, 262
Horas, 239
Horus, 264
Hyakinthia, festival, 128

Icnas, 200
Idmón, 53, 101
India, 244
Ioannina, 233, 237
Isis, 83, 135, 203, 205, 264, 270
Islas de los Bienaventurados, 135-136
Isócrates, 193
Italia, 69, 175, 183, 202, 222, 276
Itea, 157-158

Jacinto, 128
Jámblico, 110, 223, 272
Jasón, 100, 103, 157
Jenófanes de Colofón, 11, 111
Jenofonte, 113, 128, 143, 147-148, 150, 190, 217
Jerjes, 221
Jerusalén, 93-94
Juana de Aza, 65
Juegos Delios, *véase* Delos
Juegos Olímpicos, *véase* Olimpia
Juegos Píticos, *véase* Delfos
Juliano el Apóstata, 204, 222, 232, 268, 272
Júpiter, 75, 192
Juvenal, 269

Karneia, fiestas, 128
Karneios, mes, 128-129
Kirk, Geoffrey S., 101
Klaria, fiestas, 227
Kronia, fiestas, 129

Labranda, 228
Lacedemonia, 128, 169, 190-192, 242
Lacio, 55, 177
Laconia, 251
Lactancio, 222, 273-274
Lampo, 112
Láquesis, 41
Latino, 55
Layo, 96
Lebadea, 17, 43-44, 53, 124, 139, 158, 161, 191, 251-253, 255-256

Lemnos, 179
Leónidas, 100
Leotíquidas, 81, 190
Lesbos, 142, 200, 247
Leuctra, batalla, 191-192
Leto, 29-31, 215, 224
Libia, 37, 124, 128, 176, 189, 228-230, 240-242, 245
Libisa, 245
Licas, 182-183
Liceo, 114
Licofrón, 58, 70
Licurgo, 168-169, 191
Lidia, 52, 54, 94-96, 123, 137, 143, 174, 178, 220, 224
Lidio, 77
Liga Anfictiónica, *véase* Delfos
Liga Delia, *véase* Delos
Linceo, 100
Lindo, 142, 145
Lisandro, 190-192, 231, 242
Lisístrato, 187
Litai, 126
Livia, esposa de Augusto, 146
Livio, Tito, 76, 257, 271
Lócrida, locrios, 194
López Salvá, Mercedes, 267
Lucano, 138
Lucas, evangelista, 76-77
Luciano de Samósata, 110, 161
Lúculo, Lucio Licinio, 75

Macaón, 56
Macbeth, 94-95
Macduff, 94
Macedonia, 32, 66, 82, 193-194, 209, 232, 234, 238, 243
Macrobio, 273
Madrid, 46
Magna Grecia, 175, 257
Magnesia del Meandro, 171-172
Malos, 52, 262
Mantinea, 251, 257
Manto, 43, 52, 224-225
Maratón, batalla, 128
Marcelino, Amiano, 86
Marco Aurelio, 267
Mardonio, 162
Marmaria, 211-212
Martín de Tours, San, 84
Masalia, 211
Máximo de Tiro, 59
Medea, 103-105
Mediterráneo, 30, 175, 204, 227, 257, 263, 270, 284
Medusa, 104
Megacles, 166
Mégara, 48, 67, 181
Mégara, esposa de Heracles, 102
Melampo, 50, 52
Melesias, 112
Melisa, 173
Memoria, fuente, 255
Menelao, 52, 147
Menfis, 240
Merlín, 275
Mesene (Mesina), 183
Mesenia, 178, 181, 191
Metageitnion, mes, 129
Metis, 39, 41-42, 228
Mícale, 81, 220
Micenas, 58
Midas, 76, 209
Miguel Ángel, 55
Miguel Pselo, 276
Milcíades, 178
Mileto, 147, 171, 185, 220, 222, 224
Minos, 155
Minotauro, 105, 140
Misón de Quenas, 142
Mitra, 135, 270
Mitrídates, 75, 204, 232
Moiras, *véase* Parcas
Mopso, 52.53, 100, 225
Muniquia, 167, 169
Musas, 32, 59-60, 100, 216
Museo, 39, 53, 187

Naia, juegos, 231-232, 239
Napata, 228
Nápoles, 54, 249
Naxos, 201, 205
Necao, 221
Negro, mar, 156, 176, 204
Nemea, 172
Nerón, 272
Nicerato, 166
Nicia, 166
Nieto Ibáñez, Jesús M., 276
Nietzsche, Friedrich, 60, 256
Ninfas, 44, 48, 85
Noche, 48, 64
Norden, Eduard, 76
Nostradamus, 275

Olimpia, 33, 44, 172, 228
  Juegos Olímpicos, 142
Olimpíade, 234, 243
Olimpo, 32, 102, 168
Olvido, fuente, 253, 255
Onomácrito, 53, 179-180
Onomarco, 193
Orcómeno, 51, 251
Orestes, 102, 126, 131-132, 182
Orfeo, 39, 53, 100, 135, 247
Orobia, 200
Orontes, río, 226
Oropo, 44, 52, 124, 161, 248, 256
Ortigia, 30, 176
Osiris, 135, 264
Otto, Walter, 45
Ovidio, 53, 128

Pactias, 174
Pagasas, 200
Palas Atenea, *véase* Atenea
Pan, 85
Panacea, 56, 259
Panamara, 228
Panatenaicas, fiestas, 129, 173
Pangeo, 45, 247
Panopea, 46
Papadia, 210
Parcas (Moiras), 41
Paris, 58, 64, 147, 214
Parke, Herbert W., 87, 158, 177, 216
Parnaso, 32, 155-156, 208, 211
Patras, 43, 80
Patricio, 86
Patroclo, 48-49
Pausanias, 43-49, 52, 56, 80, 85, 123, 131, 139, 143-145, 161-162, 170, 176, 191, 199, 208, 210, 216-217, 219, 221, 226, 233-234, 241, 245, 252-255, 260, 262-263
Pausanias, asesino de Filipo, 195
Pausanias, rey espartano, 187
Peliades, 236
Pelias, 103
Peloponeso, 32, 47, 80, 85, 155, 183, 202, 251; *véase también* Guerra del Peloponeso
Peloris, 184
Penélope, 61
Penteo, 139
Peracora, 48
Pérgamo, 56, 62, 86, 149, 256, 258, 261, 266-267
Periandro de Corinto, 142, 145, 173, 179
Pericles, 65, 112, 171, 188, 220
Perseo, 104, 244
Persia, 15, 94-95, 97-98, 107, 125, 147, 159, 162, 174, 180, 186, 194, 201, 214, 221-222, 224-225, 249-250
  Guerras Médicas, 99, 185, 187, 209, 220
Pezzoli, Federica, 171
Píctor, Fabio, 270
Píndaro, 9, 33, 59, 62, 76, 126, 128, 135, 142, 145, 235, 240-241
Pirro, 97, 232, 234, 238-239
Pisistrátidas, 179-180
Pisístrato, 179-180, 201

Pítaco de Mitilene, 142
Pitágoras, 87
Pitecusa, 175
Piteo, 104
Pitia (pitonisa), *véase* Delfos
Pitón (Delfine), 33-35, 131, 153, 155, 208, 276
Platea, 162, 183, 187
Platón, 19, 27, 38, 45-49, 58, 60, 62-63, 76-78, 82, 91, 110, 113, 115, 136, 138, 141-143, 168, 172-173, 175, 231
  neoplatonismo, 67, 69, 223, 272, 274, 276
Pletón, 276
Plinio el Joven, 68, 110
Plinio el Viejo, 222, 226
Plisto, río, 157, 181
Plutarco, 51, 59-60, 63, 66, 75, 82, 98-99, 111, 115-116, 130, 132, 136, 139, 145-146, 164-165, 167-169, 173, 183, 190, 193, 216, 218, 221, 242-245, 271
Pluto, 81, 259-260
Podalirio, 56
Polícrates, 201
Polidectes, 104
Ponto Euxino, 250
Porfirio, 110, 273
Poseidón, 30, 75, 104, 221, 251
Posidonio, sacerdote, 172
Posidonio de Apamea, 249
Praxias, 216
Praxíteles, 162
Príamo, 13, 58, 72
Proclo, 272
Prometeo, 40, 77, 163
Propóntide, 201
Proteo, 53
Psamético I, 221
Psamético II, 221
Pseudo-Apolodoro, 51, 104
Pseudo Longino, 67
Pteo, 44
Ptoo, 200
Pyanepsia, fiestas, 129
Pyanepsion, mes, 129

Querefonte, 112
Queronea, 115-116, 194
Quersoneso, 178
Quilón de Esparta, 142-143
Quinto de Esmirna, 58, 70
Quirón, 55
Quíos, 200

Rea, 39
Regio, 178, 209
Renia, 201
Rodas, rodios, 100, 177, 257
Rodríguez Somolinos, Juan, 172, 273
Roma, 20, 28, 31, 54, 60, 68, 76-77, 79, 84, 86, 94, 97, 115, 138, 141, 145, 147, 149, 153, 162, 201, 203-204, 209, 212, 222, 225-226, 232, 238, 257, 264, 267, 269, 272
  Capitolio, 55
  Guerras Púnicas, 244-245, 270-271
  Imperio, 18, 110, 146, 150, 161, 227, 246, 262, 268, 274
  República, 18, 75, 270
  Saturnales, 43
Roscio, 76
Rosenberger, Veit, 83, 122, 159, 170
Roux, Georges, 143, 216, 262
Rubicón, río, 63
Rufo, Quinto Curcio, 244

Safo, 121
Salamina, 15, 164, 183, 186-187, 220
Samos, 81, 201, 257
Samotracia, 134
Sánchez Mañas, Carmen, 100, 124
Sarapión, 116
Sarpedón, 36

Sátiros, 64, 66
Saturnales, *véase* Roma
Saturno, 68-69
Savonarola, Girolamo, 276
Scott, Michael, 215
Seléucidas, 222
Seleuco I, 222
selloi, 37, 235-236
Sémele, 45, 138, 247
Serapis, 135, 149, 201, 203
Sérifos, 104
Servio Tulio, 76
Shakesperare, Willliam, 94
Síbaris, 99
sibilas, 53-55, 69, 136
Sicilia, 175-178, 183, 189, 242
Sición, 158, 181, 257
Siete Sabios, 142-143, 145-146, 164-165
Sifno, sifnios, 214
Sila, 209, 262
Silvestre II, papa, 94
Simónides, 67
Siracusa, 64, 176, 184, 189, 209
Siria, 94, 137
Sitonia, 161
Siwa, 17, 37, 42, 44, 87, 113, 13, 189, 228-229, 240-245
Sócrates, 49, 60-61, 112-113, 147-149, 189, 256
Sófocles, 27, 51, 91, 96, 102, 106-107
Sokolowski, Franciszek, 161
Solón de Atenas, 142, 164-167, 170, 181, 183
Spon, Jacques, 210
Steiner, George, 19
Suárez de la Torre, Emilio, 55, 145, 272
Suda, 129-130

Tácito, Publio Cornelio, 225-226
Tales de Mileto, 74, 111, 142
Tánato, 63-64
Tarento, 95, 178, 209
Tarquinio el Soberbio, 54
Tebas, 32, 45, 50, 52, 79, 96-97, 108, 141, 161, 181, 194, 200, 209, 214, 225, 247-248, 251
  Cadmea, 38, 51, 98
  guerra con Esparta, 191-193, 255
Tebas (Egipto), 37, 229
Tegea, 182-183
Tegira, 200
Temis, 41, 234, 238-239
Temístocles, 185-186
Tempe, 34
Ténaro, 43, 251
Tenea, 176
Ténedos, 120
Teodoreto, 222
Teodoro, 86
Teodosio, 86, 210, 222, 233, 245, 262
Teognis, 153
Teón, 116
Termópilas, 100, 186
Termo, 50, 248
Tesalia, 34, 55, 158, 193, 230, 266
Teseo, 98-99, 104-105, 129, 140, 183, 215, 250
Tesmoforias, fiestas, 129
Tesprotia, 49, 229, 236
Thargelia, fiestas, 130
Thargelion, mes, 130
Thompson, Smith, 92
Tiberina, isla, 257
Tibur, *véase* Tívoli
Tifón, 33
Timarco, 256
Tindáreo, 257
Tiresias, 49-52, 66, 79, 224, 248, 275
Tiro, 59, 66
Titanes, 33, 40-41, 121, 138
Titánides, 29, 39
Tívoli (Tibur) 55
Tomaros, 233
Tracia, 156, 178-179, 247
Trajano, 222

Trecén, 104
Trica, 261, 266
Trinacria, 176
Tritogenia, 186
Tritonis, 53
Trofonio, 17, 44, 52-53, 124, 161, 191, 215, 247, 251-256
Troya, 13, 25, 36, 48, 52, 58, 64, 69-70, 72, 99, 108, 181
Tucídides, 187-189
Tucídides (hijo de Melesias), 112
Túnez, 53

Ulises, 16, 49-51, 236, 247-249
Urano, 39, 230
Uther, Hans-Jörg, 92

Van Gennep, Arnold, 255
Venecia, 207
Virgilio, 53, 55, 63, 84, 110, 203

Wheeler, George, 210
Witiza, 99

Yaco, 139, 273
Yahvé, 274
Yao, 273
Yasó, 56
Yocasta, 38
Yolco, 103, 157

Zacarías, 76
Zancle, 183
zande, pueblo, 170
Zetes, 100
Zeus, 26, 29, 31-33, 36, 39-41, 45, 47, 51, 56-57, 73-74, 77, 79, 81, 104, 135-136, 155, 168-169, 199, 241, 243-245, 247, 251, 255, 257, 273
  Dodona, 17, 38, 42, 44, 80, 113, 124, 126, 141, 153-154, 156-157, 159, 175, 189, 191-192, 228-240, 242, 258, 275
  Naios, 231
  Olimpios, 85, 186
  Soter, 85
  Trephonios, 252
  Xenios, 85, 163
  Zeus-Amón, 37, 240

HUMANIDADES
ISBN 978-84-9181-393-4
3404891
PVP C
9 788491 813934

Este ameno libro acerca de los oráculos griegos en la Antigüedad viene a cumplir con la tarea pendiente en la bibliografía en español de proporcionar una introducción general al tema válida para no especialistas. Dividida en tres partes –«Origen y formas de la adivinación en la Antigüedad», «Funciones de los oráculos griegos» y «Oráculos del mundo griego»–, la obra ofrece una completa panorámica de un fenómeno que durante más de mil años desempeñó funciones de importancia capital en la Grecia antigua, sirviendo de alivio a inquietudes similares a las que asaltan al hombre de hoy en día, desde la toma de decisiones (o la justificación de las mismas) en el caso de los políticos, a la incertidumbre acerca de asuntos de salud en el de los particulares. La profusión de anécdotas que jalonan el texto, aunada al rigor y el conocimiento de David Hernández de la Fuente, hacen de éste un libro imprescindible para todo aquel interesado en el mundo antiguo.

Alianza editorial El libro de bolsillo